numer 19 (4/2017)

perspektywy kultury

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Fascination With Otherness. Cultural Meetings of Japan and the Western World

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies, Jesuit University Igntianum in Cracow

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Na okładce wykorzystano za zgodą Smithsonian Institution /
Image on the cover (courtesy of the Smithsonian Institution):
Hashimoto Sadahide, *Foreigners Sightseeing at the Famous Sites of Edo* (1861)

Projekt graficzny: Joanna Panasiewicz
Okładka: Błażej Dąbrowski
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury", ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

ISSN 2081-1446

Druk: K&K • Kraków
Nakład 120 egz.

Spis treści / Table of contents numer 19

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Od redakcji

Fascynacje są najbardziej wzbogacające wtedy, gdy można je dzielić z innymi ludźmi i jednocześnie stawać się odbiorcą ich własnych fascynacji. Jest jeszcze bardziej satysfakcjonujące, gdy spotkanie to owocuje wzajemną fascynacją. Mieliśmy szczęście być uczestnikami takiego zdarzenia. Choć właściwie należy tu mówić nie tyle i nie tylko o szczęściu, co o istotnej pracy poświęconej na refleksję nad wzajemnym poznawaniem się Japończyków i przedstawicieli świata zachodniego. Dokonywaliśmy jej na różnych płaszczyznach – sztuki, literatury i historii, czego efekty możecie Państwo zgłębić zatapiając się w lekturę artykułów tworzących temat bieżącego numeru.

Leszek Zinkow przedstawił inspiracje egipskie w sztuce Hiroshiego Yoshidy. Serię literackich przeplotów kulturowych otwierają doświadczenia londyńskie jednego z najbardziej znanych na świecie pisarzy japońskich – Natsume Sōsekiego, ukazane przez Katarzynę Sonneberg. Czeska badaczka, Sylva Martinásková, przedstawia ślady modernizacji w stylu zachodnim na przykładzie środków transportu, które przedarły się do poezji *tanka* i *haiku*, a Matthew Strecher – tokijski badacz twórczości Haruki Murakamiego – pokazuje jak pisarz ten porusza się między Wschodem i Zachodem w swojej twórczości. Spoglądamy też w przeszłość – ku polskiemu jezuicie Wojciechowi Męcińskiemu, który przez połowę życia zmierzał do Japonii, choć zupełnie jej nie znał oraz ku Wacławowi Sieroszewskiemu, który sporą część swojego życia poświęcił na poznawanie Azji Wschodniej. Ich motywacje i refleksje stały się przedmiotem analizy Pawła Nowakowskiego i Andrzeja Wadasa. Sądzimy, że udało nam się stworzyć most między Wschodem i Zachodem, a w tym krótkim spojrzeniu choć musnąć różne sfery ludzkich zainteresowań. Dzięki zaangażowaniu Wydziału Sztuk Wyzwolonych Uniwersytetu Sophia w Tokio

i Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie udało się stworzyć ramy przygody, w którą wkroczyli uczeni od Tokio, przez Ołomuniec po Kraków. A wszyscy razem zapraszamy do niej czytelników „Perspektyw Kultury".

Temat numeru to oczywiście nie jedyny zbiór myśli, który proponujemy w naszym kwartalniku. W dziale „Przestrzenie cyberkultury" Danuta Smołucha podejmuje próbę wciągnięcia humanistów w świat danych. Dwie perspektywy wielokulturowe – prawną i medyczną – przynoszą teksty Joanny Panek oraz zespołu: Jakub Lickiewicz, Agata Nowak, Edyta Surjak, Marta Makara-Studzińska.

Międzykulturowość obecnego numeru nie kończy się na stałych działach – w zbiorze „Varia" Anna Domin przygląda się przysłowiom i zawartym w nich stereotypom dotyczącym mieszkańców państw Grupy Wyszehradzkiej. Agnieszka Tes i Leszek Gęsiak SJ prowadzą myśl w stronę duchowości i sztuki oraz jej różnych form przekazu. Michał Mękarski ukazuje niejako przeciwne doświadczenia – gdy duch i umysł pętają się lękiem przed starością. Jeszcze mocniej w życiowy pragmatyzm wchodzi Józef Ruszar, zderzając postać jednego z najwybitniejszych poetów polskich XX wieku – Zbigniewa Herberta – z ekonomicznymi warunkami twórczości w czasie, gdy było to najtrudniejsze – w epoce stalinowskiej.

Tę zróżnicowaną, ale i mocną dawkę tematów i problemów wieńczy kolejny z cyklu esejów poświęconych kulturoznawstwu, tym razem autorstwa Krzysztofa Moraczewskiego z Poznania oraz recenzje niedawnych publikacji.

Liczymy, że pozwolicie się Państwo zaprosić do udziału w przygodzie Japonii i świata zachodniego oraz że pozostałe propozycje naszych autorów wzbudzą obok fascynacji także inspiracje do niekończącego się, naukowego spotkania.

Redakcja

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Editorial

Fascination is the most enriching when it can be shared with other human beings and when one can simultaneously become the recipient of their fascination in return. And it is even more satisfying when the encounter results in mutual fascination. We have been fortunate to participate in such an encounter. Although we should properly speak of fortune, but of significant work devoted to reflection on the mutual learning between the Japanese people and the representatives of the Western world. We have performed it in different fields – of art, literature and history – which you can now explore reading the articles which make up the current issue of our quarterly.

Leszek Zinkow presents Egyptian inspirations in the art of Hiroshi Yoshida. A series of literary and cultural permeation is opened by the London experience of one of the best known Japanese writers worldwide, Natsume Sōseki, presented by Katarzyna Sonnenberg. The Czech researcher, Sylva Martinásková, demonstrates the traces of Western-style modernization on the example of the means of transportation which found their way to the *tanka* and *haiku* poetry, and Matthew Strecher, the Tokyo scholar of Haruki Murakami's creative work, depicts how the writer moves skillfully between the East and West. We also look into the past, at the Polish Jesuit father, Wojciech Męciński, who spent half of his life on his journey towards Japan, even though he had not known it before; and at Wacław Sieroszewski, who spent many years on exploring the East Asia. Their motivations and thoughts have become the subject of an analysis by Paweł Nowakowski and Andrzej Wadas. We think that we have succeeded in creating a bridge between the East and West, and touching briefly upon various spheres of human interest. Thanks to the involvement of the Tokyo's Sophia University Faculty of Liberal Arts and the Faculty of Philosophy at

the Jesuit University Ignatianum in Krakow, we have managed to create a framework for adventure shared by scholars from Tokyo, to Olomouc, to Krakow. All together we invite the Readers of our magazine to join in.

The theme of the current issue is further constituted by more reflections that we offer in our quarterly. In the "Areas of Cyberculture", Danuta Smołucha undertakes an attempt to engage humanists in the world of data. Two multicultural perspectives – legal and medical – are invoked by Joanna Panek and the team consisting of Jakub Lickiewicz, Agata Nowak, Edyta Surjak, and Marta Makara-Studzińska.

Interculturalism of the current issue is not limited to the permanent departments: in the collection of "Varia", Anna Domin looks at proverbs and stereotypes of the inhabitants of the Visegrad Group countries contained in them. Agnieszka Tes and Leszek Gęsiak, S.J., direct their attention towards spirituality and art along with their different forms of expression. Michał Mękarski shows almost the opposite experience, when the spirit and mind are bound by fear of old age. Life pragmatism is explored even deeper by Józef Ruszar, by juxtaposing the figure of one of the most important Polish poets of the 20th century – Zbigniew Herbert – with the economic conditions of work at a time when it was the most difficult – in the era of Stalinism.

This diverse collection, but also a strong dose of themes and issues, is supplemented by another essay on cultural studies, this time authored by Krzysztof Moraczewski from Poznań and several reviews of recently published books.

We do hope that you will accept our invitation to the Japanese-Western world adventure and that the remaining proposals of our Authors will fascinate you and inspire you to take part in this unending scientific encounter.

Editors

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / perspectives on culture
numer 19 (4/2017)

Leszek Zinkow
Jesuit University Ignatianum, Krakow
leszek.zinkow@ignatianum.edu.pl

The Art of Two Easts: the Great Sphinx on the Woodblock Prints of Hiroshi Yoshida

ABSTRACT

Hiroshi Yoshida (1876-1950), a Japanese painter and woodcutter, was known for his excellent landscape compositions, creating paintings using the European oil technique. He traveled the world and also experimented with traditional woodcut printing. His woodprints depicted non-Japanese landscapes and architectural objects, such as ones found in the United States, India, the Swiss Alps, etc. He cultivated the tradition of the *ukiyo-e* convention, restored in the twentieth century as *shin-hanga*. The article concerns one of these extraordinary works: the night and day views of the Great Egyptian Sphinx. The woodcut is very precise, and a few of its details allow us to determine the date of the creation of the prototype, as it depicts an important stage in the conservation works carried out on the famous statue. The article also digresses into interesting Japanese-Egyptian themes in the nineteenth century and the works of contemporary Japanese Egyptologists.

KEYWORDS: Yoshida Hiroshi, Japanese woodcut, Sphinx, Egypt, Orientalism

STRESZCZENIE

Sztuka dwóch Wschodów: Wielki Sfinks na drzeworytach Hiroshi Yoshidy

Hiroshi Yoshida (1876-1950), japoński malarz i drzeworytnik, znany był szczególnie ze swoich doskonałych kompozycji krajobrazowych. Tworzący w europejskiej technice malarstwa olejnego artysta podróżował po świecie i eksperymentował także z wykonanymi w tradycyjnym stylu drzeworytami, przedstawiającymi nie-japońskie pejzaże i obiekty architektoniczne (m.in. Stany Zjednoczone, Indie, Alpy szwajcarskie itd.). Kultywował tradycję klasycznej konwencji *ukiyo-e*, w XX wieku odnowionej jako *shin-hanga*. Artykuł przypomina jedno z tych niezwykłych dzieł: nocny i dzienny widok Wielkiego Sfinksa egipskiego. Drzeworyt jest bardzo precyzyjny, a dzięki kilku detalom można określić datę powstania prototypu, ponieważ odwzorowuje ważny etap prac konserwatorskich prowadzonych przy sławnym posągu. Dygresją artykułu są także uwagi o interesujących wątkach japońsko-egipskich w XIX wieku oraz współczesnych pracach japońskich egiptologów.

SŁOWA KLUCZOWE: Yoshida Hiroshi, japońskie drzeworyty, sfinks, Egipt, orientalizm

The majority of us perhaps imagine that such a meeting could not have happened. It would be too bizarre. Looking at the elaborate details and perfectly refined woodcuttings of the *ukiyo-e* masters, we immerse ourselves in the world of ancient Japanese traditions, fascinating landscapes and buildings which are exotic to us, intriguing, constructing an artistic experience that is so different from our Western vision and perception. The perception of the world thus expressed stylistically and aesthetically, is inextricably linked to our image of the Far East, a distinctive feature of Nippon's art.

But Mr. Yoshida had a very precise plan which challenged the canons of both East and West. A romantic and a perfect realist at the same time (or "romantic realist"), he stubbornly believed and proved that art is one, regardless of what heritage it carries, or in which tradition one grows up and matures aesthetically.

Hiroshi Yoshida[1] was born on September 19, 1876 (as Hiroshi Ueda; at the age of 15 he was adopted by Kasaburo Yoshida and accepted his

1 Contrary to Japanese rules, but according to Western tradition, I will henceforth use the convention of name and then surname.

surname) in the city of Kurume (Fukuoka Prefecture, Kyūshū).[2] His adoptive father, an art teacher, discovered early that Hiroshi had artistic talent. In 1893, as a young man, Hiroshi was sent to Kyoto, to study under the supervision of Shoryu Tamura, a well-known painting teacher, boldly introducing elements of Western art into the education and practice both in terms of aesthetics and techniques. For the next three years, Yoshida was the student of Shōtarō Koyama in Tōkyō, joining a prestigious group of "modern" artists: the Meiji Fine Arts Society. He was initially fascinated by watercolor (especially the subtlety of the 19th-century English watercolor painters) and oil painting, a technique practically unknown previously in Japan. It did not gain much interest outside a small group of enthusiasts, and was treated rather as an oddity, a form of artistic expression foreign to Japanese culture. Adopting Western techniques and styles facilitated studying abroad and exhibiting his art across America and Europe. The first of Yoshida's many artistic expeditions took him over the ocean in the years 1899-1901. An exhibition of his works presented at the Detroit Museum of Art (now the Detroit Institute of Art) was received with interest. Then, he went to Boston, Washington D.C. and Providence.[3] On his way back, he briefly visited Europe for the first time.

Back in Tōkyō, he reorganized the Meiji Fine Arts Society with great enthusiasm, transforming it in 1902 into Taiheiyō Gakai (the Pacific Painting Association), intended to promote a new aesthetics and painting techniques among artists and recipients of art. Maintaining his respect for Japanese artistic traditions, Yoshida wanted to pour the spirit of cosmopolitanism into them, believing that the result would be extraordinary, universal and fascinating.

In 1903, he left for the United States again. At his next exhibition in Detroit he won an award, and the financial aspect of this allowed him to significantly extend the route of his artistic journey across Europe and northern Africa; this journey lasted for four years. He eagerly visited museums and galleries, contemplated the works of the old Spanish, English, Italian and French masters, taking detailed notes and making numerous sketches. He also presented his own works at exhibitions in Paris, London, Italy and Germany. The trip to Switzerland was of special importance: he fell in love with the Alps, got a taste for mountain climbing, and discovered the beauty of those monumental mountains.

The most important period in Yoshida's life and creativity, however, began at the beginning of the 1920's. He became more interested

2 I cite biographical themes here and below after: Blair 1951; Statler 1956, pp. 167-72; Yoshida 1987, pp. 178-193; Merritt 1990, pp. 75-80, 94-5. See also Allen 2002.

3 Cf. Skibbe 1993.

in traditional ukiyo-e woodcutting.[4] In its classical form and content, it seemed already epigonic, but at the same time, it was experiencing a renaissance in its modernized varieties of *shin-hanga* and *sōsaku-hanga*.[5] The most important moment in this respect was the meeting with Shōzaburō Watanabe (1885-1962). This well-known publisher of classic woodcuts made Yoshida truly fascinated with this old technique. An interesting solution that Yoshida also used in his later works, was to use the same blocks to create versions of a drawing in different color variants – for example as a day or night view or during different weather.[6] In the years 1921 and 1922, Watanabe issued the first prints of Yoshida's work, but in the following year, due to the tragic Great Kantō earthquake, the factory ceased to exist, while the woodcut plates and ready prints were burnt or buried under the debris.

Yoshida, however, returned to work with great enthusiasm. In the years 1923-1925, he made his next trip to America, Europe and Africa. In 1925, he founded his own art studio, employing professional engravers and printers. He thoroughly supervised the whole work, comparing himself to a composer and conductor at the same time, whose distinct individuality determined every aspect of the final effect. He analyzed the smallest print errors, rejecting all that were not, in his opinion, perfect. On those absolutely perfectly ones, he stamped a *jizuri* and signed them (somewhat atypical of the old masters) in pencil on the margins of the print, sometimes also in English.

He spent the years 1929-1936 on subsequent trips. He stayed in India and Southeast Asia for several months[7] (in 1931, he issued a series of views depicting scenes from India, Pakistan, Afghanistan and Singapore); he returned to the USA (where he co-organized and participated in Toledo Exhibitions in 1930 and 1936, exhibiting 113 of his works at the first exhibition and 66 at the second); he visited Canada, Europe, Egypt, and in 1936 he visited China, Manchuria and Korea. He went to China several times during WWII, which prevented him from traveling elsewhere, especially to America.

He signed his last woodcut in 1946 but this did not mark an end to his artistic activities; he experimented not only with prints on various kinds and paper formats, engraving in blocks of various tree species (and even on zinc plates) and using different pigments. He even tried his hand at

4 Cf. Michener 1959; Newland 2005.

5 Cf. Statler 1956; Merritt 1990; Smith 1994; Meritt, Yamada 1995; Bennett 1996; Brown, Goodall 1996; Vollmer 2012, p. 5.

6 Cf. MacLean, Blair 1929.

7 Cf. Pollard, Landrus, Lahiri 2015.

sculpture, mosaic and stained glass. He traveled mainly in Japan, still – as it was in the case of his previous trips – planning this in such a way as to be prepared to see selected places and objects (usually before his travels, he carefully studied guides, almanacs, albums, if possible choosing a particular time of the year or even likely weather). He made many sketches over the course of his life and also planned the publication of the greatest work of his life – a cycle called *One Hundred Views of the World*. At the end of 1949, while traveling to Nagaoka, he became seriously ill. He returned to Tōkyō and, despite receiving treatment for several months, his health was never restored. He died in his home, on April 5th of the following year.

Hiroshi Yoshida left a priceless artistic legacy: 259 woodblock prints (some prints were also made posthumously), several dozen oil paintings and watercolors (many are in private American collections), designs and sketches.[8] Amazed by the versatility of his repertoire of depictions – landscapes, a huge variety of images of nature, mountains, sea, rivers, parks and gardens with elaborate representations of their flora; cities and street scenes with a striking accuracy of architectural details of buildings on all continents.

Although the *One Hundred Views of the World* cycle was not created in the assumed form that Yoshida undoubtedly thought-out, while reviewing his artistic legacy, one must involuntarily put it together on their own. The masterpiece of woodcutting from Yoshida's studio unfolds before our eyes, so varied and at the same time – with a sort of unique, nostalgic lightness, capturing with unique precision the lines of the Japanese woodcut. They show the amazing diversity and unity of the world we live in: His mountains are the Japanese Fuji, but also the beloved, haughty Matterhorn (day and night views), the snow capped peaks of Canada, the Grand Canyon in Arizona and Kangchenjunga (a genius triptych – the mountain in the morning light, at noon and in the evening). The architectural wonders include the ruins of the Acropolis in Athens, the Taj Mahal, the Amritsar Hindu temple, Canal Grande in Venice or the Himeji castle which was so close to his heart.

Among the views of the world that he captured, one may amaze us in a special way. Assigned to the *Europe* series (sic!), the *Sphinx* diptych is dated 1925. Two views were created by the same plates; the head of the famous, monumental Egyptian statue, accompanying the pyramids for millennia and bathed in the glare of the blinding sun (*Sphinx – Day*) and

8 Cf. Robison, Yasunaga 1991; Ogura 1996; Yoshida 1987. It is worth adding here that several members of his family also devoted themselves to art; especially his sons Tōshi and Hodaka who were to equal the artistic fame of their father, however, they followed the path of other creative pursuits; cf. Allen 2002.

immersed in the gloom of a starry night (*Sphinx – Night*). Next to the "eternal guardian of mystery", a camel caravan is following a desert trail. The sight is actually well known, but this one is presented in a completely unexpected convention of an Old Japanese xylograph.

From the end of antiquity, the Great Sphinx of Giza[9] was most likely continuously buried in desert sand. Travelers arriving in those parts consistently used, for example, the phrase "sphinx head" and this is also confirmed in ancient iconography. Perhaps an attempt to (partially) unbury the monument was made by the participants of Napoleon Bonaparte's military expedition (in 1798-1801). In the second decade of the 19th century, the Sphinx was excavated by Captain Giovanni Battista Caviglia; later it was done in 1853, 1886 and in 1925.[10] A thorough uncovering of the body and the consistent maintenance of this state was finally taken up from 1936.[11] With the conservation works at the Great Sphinx there is one very important stage involved: after the renovation carried out in 1920, the shape of the characteristic scarf covering the head of the statue (Egyp.: *nemes*) changed significantly. Serious erosion of the body rock (below the Sphinx's neck) threatened the stability of the statue's head. Thus, the neck of the monument was covered with a cement layer, a kind of a "collar", at the same time supporting the mentioned head covering, which had previously formed a kind of triangular "overhangs", clearly visible on older images: engravings, photographs, or postcards. In Yoshida's *Sphinx*, this reinforcement is also not yet seen. Undoubtedly, the standard sketch of the woodcut had to be made before 1920, probably during his first trip around 1906.[12]

The "Egyptian" artistic visions of Yoshida, however, were not the first images of the country on the Nile, which were the work of a Japanese artist.[13] The Tōkyō publisher and bookseller Takejirō Hasegawa

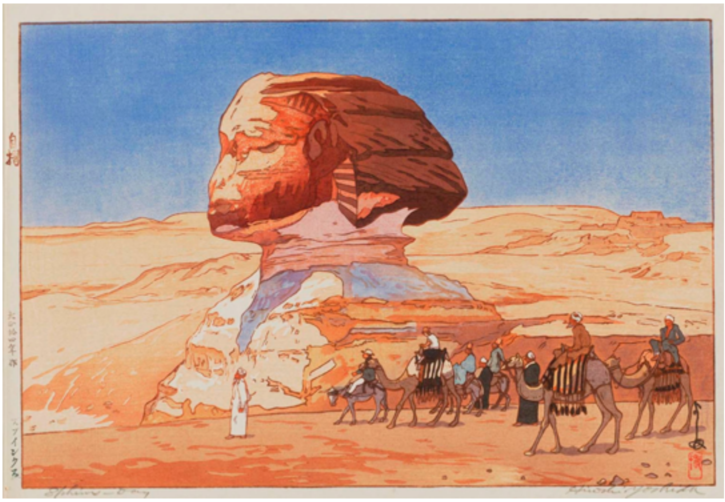
9 Cf. Hassan 1949; Zivie-Coche 1984; Zivie-Coche 2002.

10 Cf. Hawass 1992; Easton 1992; Hawass 1998.

11 Since 1990, continuous monitoring of wind, dust, air humidity (and the particularly dangerous condensation), seismic contamination and pollution has been conducted. On this topic cf. Hassan 1949, pp. 6-27 and 34-42, and newer: Easton 1992, pp. 20-21; Hawass 1992; Gnaedinger 2006. The data collected so far indicate that the greatest threat to the Sphinx is the erosive northwest wind and the reaction of the limestone with saline and acidic pollution. See also: Lal Gauri, Holdren 1981; Lal Gauri 1984; Wahby 2005.

12 In 1907 Yoshida published a brochure – *Africa, Europe and the United States: a Sketch the Journey* – in Japanese, unfortunately known to me only from a bibliographic description.

13 It must be added here that yet another oil painting by Yoshida, *The Great Temple in Egypt*, was painted by the artist around 1930. It depicted the evening view of the temple columns in Luxor; see Nichido Gallery, Tōkyō, Cat. ID A0235. The history of Japanese art notes a lesser known woodcutter: Kuninaga Utagawa (died ca. 1830?), who released a curious series of imitations of the Seven Wonders of the World(sic!), among them are the image of the Egyptian pyramids;



Picture: Hiroshi Yoshida *Sphinx – Day* (スフィンクス) 1925
source: https://ukiyo-e.org/image/mfa/sc206955

(1853-1938)[14] added a few illustrations to the memoires of the British travelers, Charles and Susan Bowles, *A Nile Voyage of Recovery* (1897) published in Tōkyō (in English). This luxurious edition, on high quality silk paper, contained small, colorful pictures, which, although stylistically a reflection of similar European prints, they clearly showed the characteristic subtlety of Japanese woodcut masterpieces.

It is also worth recalling another, intriguing document of the earliest meetings of Japan and Egypt; an unusual photograph taken by Antonio Beato in 1864,[15] which depicts... a group of samurai in full regalia, standing under the monument of the Great Sphinx of Giza. They were the participants of a diplomatic mission sent by the Shōgun Tokugawa to Europe in 1863 (the Ikeda Mission) to negotiate the Yokohama harbor

Shinpan Oranda uki-e: Ejipuchun senkei kodai (*Newly Published Dutch Perspective Picture: Egyptian Pyramids* [Lit.: *the tall, pointed plinths*], circa 1829. It is, however, a copy of fantastic European imagery, probably taken from prints of the Dutch painter Maarten van Heemskerck (his *Seven Wonders* was first published in 1572) or its later processing by Maarten de Vos. Cf. Stewart 1979, p. 357; Keyes 1984, p. 94; see also British Museum Collection inv. 1951,0714,0.16.

14 Cf. Sharf 1994.

15 Antonio (Antoine) Beato (1832-1906), an Italian photographer (sometimes also noted as British), and his older brother Felice (1832-1909) were very famous artists, most of whose work were landscapes and Mediterranean monuments – especially those of Egypt. The collection of their photographs is currently housed in the Brooklyn Museum Libraries and Archives. See: Zannier 1986; Osman 1990, pp. 101-110; Bennett 1996, pp. 126, 143, pl. 118.

status regulations. The mission headed by Nagaoki Ikeda and Sukekuni Kawazu, the guards of Iemochi Tokugawa, ended in a fiasco from the Shōgun's perspective but their travel route, which led through North Africa, was immortalized by this most unusual photographic image...

Nowadays in Egypt, the sight of visitors from Japan is far from surprising or peculiar. In addition to the huge number of tourists arriving each year from the Land of the Rising Sun to Egypt, Japanese archaeological missions have also been working there with considerable success. The research was initiated by specialists from the Waseda University (Tōkyō) in 1966 and Japanese teams are known for using cutting edge electronic technology to support their work. The Japanese are present at many archaeological sites in Egypt,[16] achieving scientifically important results. Particularly spectacular Egyptian-Japanese cooperation in the field of Egyptology is taking place in the shadow of the famous pyramids and the Great Sphinx. Japan International Cooperation and Higashi Nippon International University, under the guidance of Professor Kanan Yoshimura, are maintaining one of the most important objects discovered in the 20th century: the 4,500 years old boat of the Pharaoh Khufu (Kheops).[17] These activities are part of another, much larger enterprise – the launch of the Great Egyptian Museum, where over 100,000 ancient artifacts will be shown, and which the Japan International Cooperation Agency and the government of Japan will also participate in, both scientifically and financially.

Bibliography

ALLEN Laura W. 2002. *A Japanese Legacy: Four Generations of Yoshida Family Artists (Art Media Resources)*. Minneapolis: Minneapolis Institute of Arts.

BENNETT Terry. 1996. *Early Japanese Images*. Rutland: Charles Tuttle Comp.

BLAIR Dorothy. 1951. „Hiroshi Yoshida, 1876-1950". Artibus Asiae, Vol. 14, No. 1/2, pp. 163-168.

BROWN Kendall H., GOODALL-CRISTANTE Hollis. 1996. *Shin-Hanga: New Prints in Modern Japan*, Los Angeles: County Museum of Art.

EASTON Matthew. 1992. „Scientists, Scholars and the Sphinx: A report from the Sphinx Conference". American Research Center in Egypt Newsletter (Princeton) 156/157: 20-21.

LAL GAURI K., HOLDREN G.C. 1981. „Deterioration of the Stone of the Sphinx". American Research Center in Egypt, Newsletter 114: 35-47.

16 http://www.sca-egypt.org/eng/fmr_current_missions_mp.htm

17 http://weekly.ahram.org.eg/News/20223.aspx

LAL GAURI K. 1984. „Geological Study of the Sphinx". American Research Center in Egypt, Newsletter 127: 19-27.

GNAEDINGER John P. 2006. Proposed Hypothesis, Testing and Documentation, and Actions to be Taken for the Conservation of the Sphinx, In *The World of Ancient Egypt. Essays in Honor of Ahmed Abd el-Qadar el--Sawi*, S. Abd el-Fatah, K. Daoud (eds.): 113-120. Cairo: Supreme Council of Antiquities.

HASSAN, Selim. 1949. *The Sphinx. Its History in the Light of Recent Excavations*, Cairo: Government Press.

HAWASS Zahi. 1992. History of the Sphinx Conservation, In *Book of Proceedings. The First International Symposium on the Great Sphinx*: 165-214. Cairo: Egyptian Antiquities Organization Press.

HAWASS Zahi. 1998. *The Secrets of the Sphinx. Restoration Past and Present*. Cairo: The American University in Cairo Press.

KEYES Roger S. 1984. *Japanese Woodblock Prints: A Catalogue of the Mary A. Ainsworth Collection*. Oberlin, Ohio: Allen Memorial Art Museum, Oberlin College, Bloomington, Ind.

ROBINSON H.E., YASUNAGA Koichi. 1991. *The Complete Woodblock Prints of Yoshida Hiroshi*. North Clarendon VT: Tuttle Publishing.

MACLEAN Arthur J., BLAIR Dorothy. 1929. „Two Modern Japanese Print--Makers". The American Magazine of Art, Vol. 20, No. 2 (February), pp. 98-101.

MERRITT Helen. 1990. *Modern Japanese Woodblock Prints: The Early Years*. Honolulu: University of Hawaii Press.

MERRITT Helen, YAMADA Nanako. 1995. *Guide to Modern Japanese Woodblock Prints: 1900-1975*, Honolulu: University of Hawaii Press.

MICHENER James A. 1959. *Japanese Prints – From the Early Masters to the Modern*. Tōkyō: Rutland.

NEWLAND Amy Reigle. 2005. *Hotei Encyclopedia of Japanese Woodblock Prints*. Amsterdam: Hotei.

OGURA Tadao. 1996. *The Complete Woodblock Prints of Yoshida Hiroshi*, Tōkyō: Abe Shuppan [Japanese text].

OSMAN Colin. 1990. „Antonio Beato: Photographs of the Nile". History of Photography, vol. 14, no. 2 (April-June).

POLLARD Moyra Clare, LANDRUS Mallica Kumbera, LAHIRI Avijit. 2015. *Yoshida Hiroshi: A Japanese Artist in India. Woodblock Prints from the Lahiri Collection. 9 June – 13 September 2015, the Ashmolean Museum of Art and Archaeology*. Oxford: University Press.

SALTER Rebecca. 2002. *Japanese Woodblock Printing*. Honolulu: University of Hawaii Press.

SHARF Frederic A. 1994. *Takejiro Hasegawa: Meiji Japan's Preeminent Publisher of Wood-Block-Illustrated Crepe-Paper Books*. Salem: Peabody Essex Museum.

SKIBBE Eugene M. 1993. „The American Travels of Yoshida Hiroshi". Andon 43 (January): 59-74.
SMITH Lawrence. 1994. *Modern Japanese Prints 1912-1989*. New York-London-Paris: Cross River Press.
STATLER Oliver. 1956. *Modern Japanese Prints – An Art Reborn*. Rutland: Tuttle Publishing.
STEWART Basil. 1979. *A Guide to Japanese Prints and Their Subject Matter*. New York: Dover Publications Inc.
VOLLMER April. 2012. „Mokuhanga International". Art in Print, Vol. 2, No. 2 (July-August), pp. 4-13.
WAHBY Wafeek S. 2005. *Restoring and Preserving Egypt's Sphinx: the Polymers Option*, *10th Canadian Masonry Symposium, Banff, Alberta, June 8-12, 2005* (online: http://www.canadamasonrydesigncentre.com/research/restoring-and-preserving-egypts-sphinx-the-polymers-option/)
YOSHIDA Hiroshi. 1939. *Japanese Woodblock Printing , comprehensive guide to the craft of woodblock printing written by Hiroshi Yoshida*. Tōkyō-Osaka: Sanseido Company, Ltd.
YOSHIDA Hiroshi. 1987. *The Complete Woodblock Prints of Yoshida Hiroshi*. Tōkyō: Abe Publishing Co.
ZANNIER Italo. 1986. *Verso oriente: Fotografie di Antonio e Felice Beato*. Florence: Alinari.
ZIVIE-COCHE Christiane. 1984. Sphinx, In *Lexikon der Ägyptologie*, W. Helck, W. Westendorf (eds.), Vol. V: 1139-1147. Wiesbaden: Harrassowitz.
ZIVIE-COCHE Christiane. 2002. *Sphinx: History of a Monument*, Ithaca-London: Cornell University Press.



Leszek Zinkow PhD: assistant professor/lecturer at the Jesuit University Ignatianum in Krakow, Chair of Ancient and Medieval Culture. His research interests include comparative cultural studies, especially the reception of the multifaceted heritage of the ancient East, mainly Egypt (historical and mythological narratives, symbolism) in European culture from antiquity to modern times, travel writing related to Oriental destinations (text editions), cultural tourism, history of contemporary culture (19th-21st centuries), history of museums and collecting, history of the media (especially travel press), cultural transfer and trans-cultural research. Member of the International Association of Egyptologists (Mainz, Germany) and the Polish Society of Cultural Studies.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Katarzyna Sonnenberg
Jagiellonian University, Krakow
katarzyna.sonnenberg@uj.edu.pl

Mazes of Memories, Scents of the Past. Natsume Sōseki's Expression of His Experience of London in *Eijitsu shōhin* (*Spring Miscellany*, 1909)

ABSTRACT

The article focuses on the expression of Natsume Sōseki's experience of London in a number of short-narratives selected from *Eijitsu shōhin* (*Spring Miscellany*, 1909). The narratives are analysed in the context of Sōseki's interest in sketches from nature (*shasei*) and of his theory of emotions in literary expression as presented in his *Bungakuron* (*Theory of Literature*, 1907).

KEYWORDS: Natsume Sōseki, *Bungakuron*, *Eijitsu shōhin* (*Spring Miscellany*), *shasei* sketches, London

STRESZCZENIE

Labirynty wspomnień, zapachy przeszłości. Doświadczenie Londynu w Eijitsu shōhin (Miniatury na wiosenne dni, 1909) Natsumego Sōsekiego

W artykule podjęto zagadnienie poszukiwania przez Sōsekiego formy wyrazu dla jego doświadczenia Londynu, miasta, w którym pisarz

spędził dwa lata swojego życia. Autorka analizuje wypływające z tego doświadczenia utwory zawarte w zbiorze *Eijitsu shōhin* (Krótkie szkice na długie dnie, 1909) w kontekście zainteresowania Sōsekiego szkicami natury (*shasei*) oraz rozwiniętej przez niego w *Bungakuron* (*Teoria literatury*, 1907) koncepcji związku uczucia z literacką ekspresją.

SŁOWA KLUCZOWE: Natsume Sōseki, *Bungakuron*, *Eijitsu shōhin* (Krótkie szkice na długie dnie), *shasei*, Londyn

1. Introduction

In his 1915 novel *Michikusa* Sōseki evokes the memories of his stay abroad. Kenzō, the protagonist often treated as Sōseki's *porte-parole*, senses the novelty (*mezurashisa*) and odd loneliness (*sabishimi*) of his life once he is back to Japan.[1] He can still scent the smell of a foreign country lingering about his own body, which he honestly detests. But what he does not realise at the time is that there is also a great dose of pride and self-satisfaction hidden in the smell. Sōseki also returns to the time spent in London in his speech delivered on 25 November 1914 at Gakushūin. He speaks to young people with great careers ahead of them indicating how the initial experience of overwhelming emptiness helped him to shape his idea of individuality. And he refers to his discovery of self in extremely bright colours: "I looked out on London's gloom with a happy heart. I felt that after years of agony my pick had at last struck a vein of ore. A ray of light had broken through the fog and illuminated the way I must take."[2] This bright description is in sharp contrast with Sōseki's otherwise gloomy depiction of his stay in London: "The two years I lived in London were the unhappiest two years of my life. Among the English gentlemen, I was like a lone shaggy dog mixed in with a pack of wolves; I endured a wretched existence."[3]

Thus, Sōseki's experience of London still echoes in his writings more than ten years after his return to Japan. This encourages statements which present London as "the crucible and crossroads of his life, the place where

1 Natsume Sōseki, *Michigusa*, in: *Natsume Sōseki Zenshū*, vol. 8, Tōkyō 2012, p. 293.

2 Natsume Sōseki, *Soseki on Individualism. `Watakushi no Kojinshugi'*, transl. Jay Rubin, Monumenta Nipponica, 34/ 1 (Spring, 1979), p. 35.

3 Natsume Soseki, *Theory of Literature and Other Critical Writings*, eds. Michael K. Bourdaghs, Atsuko Ueda, Josepf A. Murphy, New York: Columbia University Press 2009, p. 48.

Sōseki was faced with the intense cultural shock and social alienation that led to the eventual tumultuous release of his pent-up creative urges."[4] It is not, however, the aim of this paper to argue for or against such statements. Neither is it to present a detailed account of Sōseki's possible inspirations drawn from both his stay in London and his great acquaintance with English literature, which has already been given by Tsukamoto Toshiaki in his *Sōseki to eikoku. Ryūgaku taiken to sōsaku to no aida* (Sōseki and England. Between the Experience of Studies Abroad and Creation, 1999). The aim is to focus on a number of rather lesser-known short narratives from *Eijitsu shōhin* (*Spring Miscellany*, 1909) which are related to London and to analyse them in the context of Sōseki's views on literature as presented in his *Bungakuron* (*Theory of Literature*, 1907).

2. Sōseki in London

Sōseki arrived in London on Sunday, 28 September 1900 and spent two years there, changing addresses many a time.[5] He refers to his life abroad in his diaries and letters but the information is rather scant. We learn that he visited some historic sites, went to see a number of theatrical performances, and visited William Craig with the intention (not fulfilled) to learn about the nature of English literature. Above all, however, he stayed in his room reading books, not only on literature but also psychology and modern philosophy. Additionally, there are accounts of other Japanese visitors who met Sōseki in England and reported on his unstable state and deepening depression (referred to as madness or neurasthenia). Watanabe Shunkei (1879-1958), for example, wrote a short but vivid description of Sōseki's room in London, which was badly furnished and "absolutely crammed with books – piled onto his desk, on the floor, on the mantelpiece – everywhere!"[6] Sōseki would use the piles of books as chairs for his visitors.[7] Although the testimony of others sheds some additional light on Sōseki's state, even his wife, who – as Marvin Marcus noted – attempted, in her own memoir, to provide an account of Sōseki's life, had to dig for information.[8]

4 Damian Flanagan, *Introduction*, In: Natsume Sōseki, *The Tower of London. Tales of Victorian London*, transl. Damian Flanagan, London, Chester Springs: Peter Owen 2004, p. 11.

5 See: Natsume Sōseki, *Sōseki nikki*, ed. Hiraoka Toshio, Tōkyō: Iwanami shoten 1997, p. 20.

6 Marvin Marcus, *Reflections in a Glass Door: Memory and Melancholy in the Personal. Writing of Natsume Sōseki*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2009, p. 33.

7 Ibidem.

8 Ibidem, p. 18.

Before his journey Sōseki already had a vast knowledge of English literature and culture, which he gained during his studies at the Tokyo Imperial University and afterwards. He had access to a number of texts on travelling in Great Britain, including *Baedeker's Great Britain* (1897) and *Baedeker's London and its Environs* (1898).[9] As a consequence, he already had some expectations related to what he was about to see and he must have planned on visiting specific places with the Tower of London on the top of the list. He visited the Tower only three days after his arrival. The visit was brought back to life in a short narrative *Rondon tō* (*The Tower of London*), published in 1905. *Rondontō* indicates that at some point Sōseki was also acquainted with William Ainsworth's historical novel *The Tower of London* and with Delaroche's paintings. As a student of English literature he obviously knew Shakespeare's historical tragedies, including *Richard II* and *Richard III*.

Sōseki's stay in London was therefore an opportunity for him to experience directly what he had already known from books. The "Preface" to *Bungakuron* suggests that his hopes might have been even higher. As a graduate of English literature Sōseki felt disappointed. "[W]hen I graduated – he says – I was bothered by a notion that lingered at the back of my mind – that somehow I had been cheated by English literature."[10] Neither the classes he had attended not the extensive reading he had done provided him with an answer to rather philosophical questions regarding the meaning and nature of literature. Sōseki surely hoped to find some solution in England but there, too, he was on his own in his searches.

It is possible to say that the two lonely years Sōseki spent in London fueled the eruption of his creative energy. Although he wrote haiku and *Bokusetsuroku* in *kanbun* before going to England, it is during his stay in London that he worked on both his projects to define theoretically the essence of literature (later developed into *Bungakuron*) and some of his literary sketches of London life. He arrived in Tokyo in January 1903, but – as Marvin Marcus emphasizes – he never truly left London behind.[11] Sōseki himself indicates the importance of his London experience on his creativity in his *Bungakuron:* "Even after returning to Japan, I apparently remained unchanged – a neurasthenic and a madman. … But it was thanks to my neurasthenia and to my madness that I was able to compose *Cat*, produce *Drifting in Space*, and publish *Quail Cage*."[12]

9 Tsukamoto Toshiaki, *Sōseki to eikoku. Ryūgaku taiken to sōsaku to no aida*, Tōkyō: Sairyūsha 1999, p. 4.

10 Natsume Soseki, *Theory of Literature and Other Critical Writings*, op. cit., p. 43.

11 Marvin Marcus, *Reflections in a Glass Door…*, op. cit., p. 17.

12 Natsume Soseki, *Theory of Literature and Other Critical Writings*, op. cit., p. 49.

3. Sōseki's letters, diaries and sketches from London

Sōseki's first-hand experience of London found its expression in a number of works published after his arrival in Japan, including *Jitensha nikki* (*Bicycle Diary*, 1903), *Rondontō* (*The Tower of London*, 1905), *Kārairu hakubutsukan* (*The Carlyle Museum,* 1905), *Bungakuron* (*Theory of Literature*, 1907), *Eijitsu shōhin* (*Spring Miscellany*/Short Pieces for Long Days, 1909), *Watashi no kojinshugi* (*My Individualism*, 1914), *Michikusa* (*Grass on the Wayside*, 1915). *Rondon shōsoku* (*Letters from London*) are the only work published while Sōseki was still in England. They were addressed to his friend Masaoka Shiki (1867-1902), a haiku poet who is known to have been a strong supporter of *shasei* (or "sketches from life") style of writing. The letters appeared in two issues of "*Hototogisu*" (*The Cuckoo*) in May and June of 1901. Thus, what was primarily meant as the window on the world for Shiki, confined at the time to his room due to a serious illness, became an insight into Sōseki's life in London for a broader public in Japan.

Fourteen years after their initial appearance in *The Cuckoo*, *The Letters from London* were selected by Shinchōsha to be published with a number of Sōseki's other works, including *Carlyle's Museum*, *Spring Miscellany*, *I am a Cat* and one excerpt from *Kokoro*. They all illustrate a range of Sōseki's essayistic endeavours and *Rondon shōsoku* were rewritten for the occasion. Andō indicates a number of deletions, abridgements and changes of style (replacing the personal pronoun "wagahai" with "boku" is one distinct example) which illustrate the process of distilling the novelistic quality from a text previously read predominantly as a letter and a sketch from nature.[13] As a consequence, many passages expressing Sōseki's intimate thoughts and describing hardships related to his daily expenses, changing flats or his disgust with social gatherings were deleted.

The Letters from London, as published in 1901, is a text addressed to a close friend including numerous personal comments in an impressionistic manner. The writing thus foreshadows the style of *Wagahai wa neko de aru* (*I am a Cat*, 1905-1906), much appreciated by Edwin McClellan who claims that "Soseki does seem to be at his best when he ceases to be an intellectual, or, to put this somewhat differently, when he ceases to be concerned with depiction of the plight of the modern Japanese intellectual, and begins to write as the friend of the great haiku poet, Masaoka Shiki."[14]

13 Andō Fumihito, *Natsume Sōseki wa naze* Rondon shōsoku *o kakinaoshita no ka*, Waseda Rilas Journal, no. 2 (2014), pp. 274-286.

14 Edwin McClellan, *The Impressionistic Tendency in Some Modern Japanese Writers*, Chicago Review, 17/ 4 (1965), p. 50.

However – as Sōseki himself admitted – *The Letters from London* were also written with a broader audience in mind, “in the style of the diaries solicited by *The Cuckoo*” (54), and they include sketches of London life from a perspective of an observer who has a direct access to what he is describing but who is also rather detached. The descriptions were highly appreciated by the writers gathered around *The Cuckoo* and were subsequently included by Takahama Kyoshi, Shiki’s disciple, in *Shasei bunshū* (The Collection of Sketches from Life) published in 1903 by Haishodō, the publisher specialising in books on *haiku*.

Kyoshi’s choice of Sōseki’s *Letters from London* for the anthology of *shasei* indicates that the text was read as an example of *shaseibun* having “sketching life” as its main goal. The *shasei* writer was to recreate what he saw as directly as possible in order to make the readers experience what he himself had experienced. In a short essay *Jojibun* (Descriptive style, 1900) Shiki expressed the method of *shaseibun* as follows:

> When you see a natural landscape or a scene with people and find it appealing, in order to make the reader feel the same about it, you should not use ornamented language nor resort to exaggeration, but you should emulate what you see as it is.[15]

Any additional ornamentation used in language may blur the immediate experience of the scene, distort the image and – as a consequence – the emotion it evokes in readers.

Shiki’s attitude may have been influenced by the realistic qualities of Western painting but it is not merely a call for detailed description of life as it is. It requires the writer to display the important capacity to select things to be described. Shiki emphasises:

> *Shasei* or realism means copying the subject as it is, but it necessarily involves a degree of selection or exclusion… A writer sketching a landscape or an event should focus on its most beautiful or moving aspect. If he does this, the subject described will automatically begin to live its own life. It should be noted, however, that the most beautiful or moving aspect does not necessarily correspond to the most substantial or conspicuous or indispensable part of the subject. The aspect I speak of often lies in the shade, showing itself only partially in one’s range of sight.[16]

15 Masaoka Shiki, *Jojibun*, In: *Masaoka Shiki Zenshū*, vol. 14, Tōkyō: Kōdansha 1976, p.241.

16 Ueda Makoto, *Modern Japanese Poets and the Nature of Literature*, Stanford: Stanford University Press 1983, p. 12.

Sōseki rephrases Shiki's idea in his essay *Genji no shōsetsu oyobi bunshō ni tsuite* (On Contemporary Novel and Style, 1905):

> *Shasei* does not mean simply presenting a given plot of the story but it consists in such a style of description which allows the readers to see the whole vividly with their own eyes. In other words, it is not about detailed presentation of all main elements in the story but about the writer's composure, i.e. the ability to introduce such scenes and conversations which enliven the whole, although they may seem unnecessary in describing the given situation.[17]

Sōseki's ability to depict a number of selected scenes in order to give to his readers the impression of the whole is first exercised in his *Letters from London*. He describes an array of phenomena which attract his attention in the country whose national character has been influenced by "the flourishing of literature" and where there is "no word for samurai but the word 'gentelman.'"[18] He juxtaposes what he finds in written texts with his own observations, which frequently becomes the source of irony. Johnson's *Dictionary* – as he notices – records that oatmeal is given to horses in England but "in Scotland it supports people," but the food became popular in England, which leads Sōseki to the conclusion that "the English must have become closer to horses."[19]

Sōseki frequently compares what he sees in England to what he knows from Japan, a strategy later developed in *The Tower of London*. "If one was to describe my lodgings in terms of Tokyo – he says – then Shinagawa first comes to mind. A suburb across the river from the centre of the town."[20] The lift leading the passengers to the underground station of London Tube brings, to Sōseki, associations with a famous Kabuki play entitled *Meiboku Sendai Hagi* (The Disputed Succession). "If going up, I would be like Nikki Danjo in a suit" – he says, referring to the evil character in the play suddenly emerging from the trap door in the *hanamichi*.[21]

Above all, *The Letters from London* leave their readers with a piercing impression of the narrator's loneliness, which shows through the ironic or seemingly light-hearted descriptions. Here is one example:

17 Natsume Sōseki, *Genji no shōsetsu oyobi bunshō ni tsuite*, in: *Natsume Sōseki Zenshū*, Meiji Bungaku Kankōkai, Tōkyō 1937, p. 527.

18 Natsume Soseki, *The Tower of London. Tales of Victorian London*, op. cit., p. 53.

19 Ibidem, p. 56.

20 Ibidem, p. 58.

21 Ibidem. Comp.: Natsume Sōseki, *Rondon shōsoku*, in: *Natsume Sōseki Zenshū*, vol. 10, Tōkyō: Chikuma shobō 2011, p. 657.

> Once outside, everyone I meet is depressingly tall. Worse, they all have unfriendly faces. If they imposed a tax on height in this country they might come up with a more economically small animal. But these are the words of one who cannot accept defeat gracefully, and looked at impartially, one would have to say that it was they, not I, who look splendid.[22]

Sōseki – immersed in the London life – is at the same time able to look at things from a detached perspective which was so much postulated by the *shasei* writers. Not only does he detach himself from the tumultuous crowds of the foreign city but he also views himself with an eye of an observer who at least tries to be impartial.

4. Impressions and Literature

Sōseki's life in London triggered in him this "longing for the fleeting vision which calls for hardly more than a response of the senses."[23] It is possible to say, as Edwin McClellan does, that relying on the senses was, for Sōseki and for many Japanese writers, a way to escape "the sharp clarity of the Western vision."[24] However, in Sōseki's case, sensation is also related to a concrete image and the London fog serves to sharpen the senses. This relation between the intensity of sensation and the concreteness of both impression and expression is elaborated on in Sōseki's *Bungakuron*. This ambitious theoretical work, published in 1906 after Sōseki's arrival in Japan and his series of lectures given at Tokyo Imperial University, reflects his interest in the relationship between the impressions or ideas (F) a work of literature brings in the consciousness of its reader and the feelings (f) which are consequently evoked.[25] An attempt to define in *Bungakuron* the form of literary substance as "F + f", i.e. combining two factors: one cognitive and one emotional, indicates that Sōseki was much interested in how literature was read and received. This definition of literary substance may be also linked with Sōseki's search for such a way of artistic expression that would enable him to evoke certain ideas and emotions in his readers.

Sōseki's distinction between impressions (or intellectual images) and emotions was inspired by modern psychology represented predominantly

22 Natsume Soseki, *The Tower of London. Tales of Victorian London*, op. cit., p. 61.

23 Edwin McClellan, *The Impressionistic Tendency in Some Modern Japanese Writers*, op. cit., p. 60.

24 Ibidem.

25 Natsume Soseki, *Theory of Literature and Other Critical Writings*, op. cit., p. 52.

by Lloyd Morgan and William James.[26] Not only did he read about it but he also experienced it during his stay in London. Before going to England he already developed numerous intellectual images of what he was yet to see and while in London he looked for emotions correlated with the images. The first-hand experience, however, did not answer Sōseki's expectations. Moreover, he encountered another difficulty related to the question of expression: he was looking for images which would enable him to share his experience, trying to find parallels between what he and his Japanese readers already knew. He famously compared his feeling of being utterly lost to that of "a Gotenba rabbit suddenly set loose in the heart of Nipponbashi,"[27] readily resorted to what he himself called "Zen-like" expressions,[28] and continued to find correlations between the English and the Japanese landscapes.

In his focus on the relation between emotions and concrete images, Sōseki may be said to resemble T.S. Eliot, who – interested as Sōseki was in the art of haiku – insisted that emotion in art has to have its "objective correlative":

> The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an "objective correlative"; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that *particular* emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked.[29]

Sōseki analyses the poetic language of John Milton and William Shakespeare only to notice "the 'concrete element' of sense perception, which, since time immemorial, has always been considered the most essential condition not only for poetry but for all literary expression."[30] He then compares the poetry of Burns and Wordsworth and comments that: "One is direct and arouses the reader's emotions as if it were an electrical flash or an echo of a voice. In the other the reader must first enter a state of contemplation with the poet."[31] While the former is more concrete and thus more immediate, the latter seems rather abstract and indirect to Sōseki.

26 Michael K. Bourdaghs, *Natsume Sōseki and the Theory and Practice of Literature*, in: *History of Japanese Literature*, eds. Haruo Shirane, Tomi Suzuki, David Lurie, Cambridge: Cambridge University Press 2016, p. 634.

27 Natsume Sōseki, *The Tower of London. Tales of Victorian London*, op. cit., p. 91.

28 Ibidem, p. 92.

29 T.S. Eliot, *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, New York: Alfred A. Knopf 1921, p. 92.

30 Natsume Soseki, *Theory of Literature and Other Critical Writings*, op. cit., p. 66.

31 Ibidem.

His conclusion is well grounded in his analysis: "[W]e have to accept as a fact that f continues to vary in direct proportion to the degree of concreteness of F."[32]

The musings on the relationship between the impressions and the feelings attached to them included in *Bungakuron* are an important context for understanding Sōseki's early short stories and essays, many of which touch upon his experience of life in London. Facing the urge to share his impression of the surrounding reality with the Japanese readers Sōseki uses concrete images which may be attended by certain feelings.

5. Short Pieces for Long Days

The role of the concrete in his narratives is noticeable in a volume of sketches he published in 1909. *Eijitsu shōhin* (Short Pieces for Long Days translated as *Spring Miscellany*) gathers twenty five short narratives, first published from January 1 until March 12 in "Asahi Shinbun" both Tokyo and Osaka editions, giving the Japanese readers interesting insights into the everyday life of the writer. The broad spectrum of themes and techniques of the collection earned it a name of "an experimental workshop of the 20th century novel", and encouraged comparisons with the works of Edgar Alan Poe and Prosper Mérimée.[33] The volume presents a mixture of styles and themes (*kongōbutsu*).[34] The titles of the narratives more often than not explore the concrete: objects, places, dates, names or particular sensual stimuli.

Seven sketches in the collection are related to Sōseki's life in England: "Geshuku" ("The Boarding House"), "Kako no nioi" ("Odour of the Past"), "Atatakai yume" ("A Sweet Dream"), "Inshō" ("Impressions"), "Kiri" ("Fog"), "Mukashi" ("In Bygone Days"), "Kureigu Sensei" ("Craig Sensei"). With the exception of "Mukashi," all are set in London, which is presented with attention to details but which is also a mysterious and sensuous world of imagination substantiated by Sōseki's memories. Abe Yoshishige, one of Sōseki's disciples, compared *Eijitsu shōhin* to a collection of oneiric narratives entitled *Yume jūya*, claiming that they continued the dreamy mode of narration, although the setting is altered from night

32 *Ibidem*, pp. 67-68.

33 Haga, Tōru, *Sōseki no jikken kōbō.* Eijitsu shōhin *no ippen no yomi no kokoromi*, Nihon kenkyū: Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā Kiyō, no. 16 (1997), p.188.

34 Ninomiya Tomoyuki, *Natsume Sōseki* Eijitsu shōhin *kō. Sanshirō to Sorekara no aida de*, Kokubungaku Kō, no. 172 (2001), p. 13.

to daytime.[35] The narratives in *Eijitsu shōhin* are thus viewed as record of daydreaming.

5.1. Scenting the past

"Geshuku" and "Kako no nioi" explore Sōseki's memories of his lodgings in London at 85 Priory Road, West Hampstead, which he recalls as dreary and grim. Sōseki begins a brief description of the place he rented from November till December 1900, shortly after his arrival, but he soon focuses on the people inhabiting the place. "The lady of the house" – he introduces the main female figure in the story – "had sharp features, with sunken eyes, a *retroussé* nose, a pointed chin and prominent cheekbones."[36] It is revealed that her mother was French. The details of the woman's outward appearance lead the narrator to share his impressions: "All the human weaknesses – bitterness, envy, obstinate, rigidity, doubt – must have taken a delight in playing with that face to give it that ill-favored appearance."[37] The physical reality is thus connected with the realm of feelings, ideas and imagination.

The use of concrete images often helps trigger imagination and evoke feelings. In the room where the narrator converses with the landlady, there is a vase with "lifeless looking narcissi" on the mantelpiece.[38] Perhaps translating the Japanese *sabishii suisen*[39] into a singular rather than plural might enhance the symbolic effect. The woman looks at the flower during the conversation and the narrator reads the gesture as an attempt to emphasize the unfavourable climate of London. "For my part – he adds – silently comparing the narcissi which had bloomed so feebly with the pallour of the woman's hollow cheeks, I imagined the sweet dreams that thoughts of faraway France must have brought into her mind."[40]

The grim atmosphere of the lodgings described in "Geshuku" is further explored in the following "Kako no nioi". The narrative mentions the relationship between the narrator and K. – another Japanese living under

35 Ninomiya Tomoyuki, *Natsume Sōseki kenkyū. Shōhin no dokujisei to kanōsei*. Doctoral dissertation. Hiroshima Daigaku Daigakuin Bungakukenkyūka, 2006, pp. 125-126.

36 Natsume Sōseki, *Spring Miscellany And London Essays*, transl. Sammy I. Tsunematsu, Boston, Rutland, Vermont, Tokyo: Tuttle Publishing 2002, p. 38.

37 Ibidem.

38 Ibidem.

39 Natsume Sōseki, *Eijitsu shōhin*, in: *Natsume Sōseki Zenshū*, vol. 10, Tōkyō: Chikuma shobō 2011, p. 87.

40 Natsume Sōseki, *Spring Miscellany And London Essays*, op. cit., p. 38.

the same roof but soon focuses on the landlady, developing a series of impressions. The sensation of being in her presence resembles that of attending a wedding with "a ghost in the place of the intermediary," everything in her vicinity is doomed to wither and the narrator further imagines that "if one accidentally brushed against that flesh, the blood would freeze at the exact point where the contact had occurred."[41] The ominous aura surrounding the landlady and the obscure atmosphere of the house drive the narrator away, as he senses that the relationships between the people in the house "their feelings, their gestures, their words, and their physiognomy belonged to the hell of secrets."[42] His attempt was to render the hell he sensed via synaesthetic expressions which invite the readers to share the experience.

5.2. Dream-like sensations

"Atatakai yume" and "Inshō" also depend on recreating Sōseki's impressions triggered by the city of London. The wind beating against high buildings, moving like a flash of lightning down to the pavements, the obscure sky forming a belt against the buildings with ash-gray facades, women tapping their high heels on the pavement, carriages waiting for passengers, coachmen beating their chests to warm themselves, people looking minuscule, like dots, rushing in all directions. The narrator feels like "one of these atoms – the slowest of them all,"[43] finding his shelter from the wind, the cold, and the noise in a theatre where people were calm, silent and relaxed. For him, the theatre where he went to see Shakespeare's *Twelfth Night* becomes a microcosm which he juxtaposes with the outer world. In this microcosm people are "dreaming of Greece, which was all sweetness and light."[44]

"Inshō," like "Atatakai yume," uses the figure of juxtaposition between the narrator's house and the world outside – a maze of streets and buildings in a "very strange city" of London. The narrator sets out on a journey through the city – as if foreshadowing the oneiric and mythologized journeys in Bruno Schultz's *Street of Crocodiles* or James Joyce's *Ulysses* – feeling that he is "engulfed in a sea of humanity,"[45] vast and inescapable, whose waves are endless and calm. The maze of streets corresponds with

41 Ibidem, p. 43.

42 Ibidem, p. 46.

43 Ibidem, p. 53.

44 Ibidem, p. 55.

45 Ibidem, p. 57.

the miscellany of the narrator's melancholy musings in the darkness of what he himself can only term as solitude.

Although both "Atatakai yume" and "Inshō" give an impression of dreamy, almost unrealistic landscapes of London, they include references to concrete topographical details. In "Inshō" it is "a great bronze column" dominating the square, with two great lions on its sides and "a tiny silhouette rising above"[46] which enables the readers to identify the place with Trafalgar Square with the fifty meters high statue of Horatio Nelson. In "Atatakai yume" it is the building of Her Majesty's Theatre situated on Haymarket. In Sōseki's narrative, however, it becomes a symbolic space of culture which brings perfection to human nature, the idea Sōseki might have drawn from Matthew Arnold's *Culture and Anarchy* (1869).[47]

5.3. Looking for one's way in the fog

For Sōseki, mist or fog (*kiri*) – this well-know attribute of London – symbolizes the uncertainty and the feeling of being lost in a city which resembles an inescapable maze. In the mist, Sōseki seems to despairately look for "any workings of logic in the modern city."[48] The detrimental impact of the hustle and bustle on human psychological state is noticed by Sōseki elsewhere: "If I have to live for two years amongst the noise and these crowds, I mused, the very fabric of my nerves will eventually become as sticky as a gluey plant in a cooking spot."[49] The comment is substantiated with a reference to Max Nordau's *Degeneration* (*Entartung*, 1892), which traces the effects of urbanization on the human condition.

After the time spent abroad Sōseki sees himself as a significantly altered man who has "an unknown future like a fog ahead of him."[50] In *Eijitsu shōhin* he focuses on the cold and bleak quality of the London fog to express his desolate state: "Motionless and melancholy, everything seemed to be set in ice."[51] The fog swallows the landscape, imprisons everything in deep, dense shadows, making things indistinguishable and colourless. The narrator himself feels entrapped: "A thick heavy fog passed around my

46 Ibidem, p. 58.

47 Mathew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson, Cambridge: Cambridge University Press 1932, pp. 43-71.

48 William Burton, *The Image of Tokyo in Sōseki's Fiction*, in: *The Japanese City*, ed. Pradyumna P. Karan, Kristin Stapleton, Lexington: The University Press of Kentucky 1997, p. 223.

49 Natsume Sōseki, *The Tower of London. Tales of Victorian London*, op. cit., p. 91.

50 Etō Jun, *Sōseki to sono jidai*, vol. 2, Tōkyō: Shinchōsha 2006, p. 169.

51 Natsume Sōseki, *Spring Miscellany And London Essays*, op. cit., p. 77.

eyes, lips and nostrils as if liquid coal was being poured on to me. My overcoat was so damp so that it seemed to be stuck to my skin."[52]

The fog not only affects man's sight but also blurs the border between reality and dream. "Plunged into this depressing grayness – Sōseki states – I remained for a moment in a state of semi-torpor."[53] Walking in the city resembles groping in a dream – nothing is clear and certain. The sense of hearing is strangely sharpened but the fog seems to blur also the sounds. When all falls silent and dark the narrator is left with nothing to rely on. This marks the end to his narrative.

There is a noticeable connection between the darkness brought by fog and that brought by death. In Sōseki's poem *Life's Dialogue*, written in English in August 1901, man's eyes "glazed with mists" are also symbolic of death:

> Out of hope and despair,
> Man twists the rope of life,
> As beautiful and fair,
> As born of passion and strife,
> He twists and twists and twists.
> Forever twisting he dies,
> Then his eyes are glazed with mists,
> Then cold and naked he lies.[54]

A parallel reading of Sōseki's poem and his short narrative from *Eijitsu shōhin* provides a link between the spatial fears expressed in "Kiri" and what Angela Yiu terms as "Sōseki's awe and fascination with the space of death, an intimate territory that dominates his consciousness yet remains perpetually removed and inaccessible."[55]

5.4. Recollecting places and people

Two last narratives related to Sōseki's studies abroad are concerned with the intricacies of memory and mechanisms of understanding the past. In "Mukashi" the past is brought back as a consequence of Sōseki's visit to the Valley of Pitlochry in Scotland in October 1902. The narrator describes

52 Ibidem, p. 79.

53 Ibidem.

54 Etō Jun, *Sōseki to sono jidai*, op. cit., p. 150.

55 *Three-Dimentional Rading. Stories of Time and Space in Japanese Modernist Fiction, 1911-1932*, ed. Angela Yiu, Honolulu: University of Hawai'i Press 2013, p. 30.

what he sees with vividness and intensity: "a plain with vivid colors on the other side of the hill, stretching towards the mountains," the golden birch trees forming "a harmony of colors, infinitely enriched with the most pleasing shades," the water containing peat "of an antique color, as if it had been used to dilute dyeing powder."[56] The immediate landscape leads the narrator to ponder over the past. His thoughts run towards the battle of Killiecrankie on 27 July 1689 and he envisages "corpses piled up among the rocks" which "held back the water flowing through the valley."[57] The narrator decides to visit the battlefield and upon leaving he notices rose petals on the ground of the valley, which symbolically renders the tendency to aestheticize the past.

While "Mukashi" brings back the memory of one battle which influenced the complex history of England and Scotland, "Craig Sensei" enlivens memories of one man who affected Sōseki's experience of English literature. Sōseki first met William James Craig (1843-1906), an Irishman, admirer of English poetry, scholar and editor of Shakespeare's works, on 22 November 1900 and continued visiting him in his house in the City of Westminster until October 1901. Sōseki comments upon the meeting in his London diaries: "He is Shakespeare's scholar. We agree on around five shillings per hour. Very curious old man."[58] In "Craig Sensei" Sōseki resumes the question of the fee which becomes "seven shillings for one lesson, with payment at the end of each month."[59] He also comments that Professor Craig often asks for an earlier payment and "never thinks of returning the balance of my money, which often causes me embarrassment."[60]

"Craig Sensei," written and published already after William Craig's death, illustrates in vivid detail and with distinct irony the peculiarity of a man whom Sōseki chose for his tutor for one year. The narrative begins with the description of Professor Craig's apartment hidden on the fourth floor like a swallow's nest but – like "Geshuku" – it soon turns its focus on the people living in the apartment: the professor and an elderly woman who performs domestic chores. The narrator imbues his account with his personal impressions. Noticing the age and the short-sightedness of the woman he states that "she is about fifty years old, time enough to know the world, yet she always seems to be frightened."[61]

56 Natsume Sōseki, *Spring Miscellany And London Essays*, op. cit., p. 94.

57 Ibidem, p. 95.

58 Natsume Sōseki, *Natsume Sōseki nikki*, op. cit., p. 24.

59 Natsume Sōseki, *Spring Miscellany And London Essays*, op. cit., p. 111.

60 Ibidem.

61 Ibidem, p. 110.

The focus of his story, like the lens of a camera, moves with the narrator up the stairs through the entrance to the guest room filled with books and occupied by Professor Craig. The relationship between the two men is symbolically rendered by the description of their handshake:

> On seeing me, he calls out, "Well now!" extending his hand, a sign that I should take hold of it. I therefore clasp his hand, but he does not reciprocate. I cannot really say that this is conducive to a feeling of wellbeing in me. I would be glad if this formality would cease altogether. But conscientious as always when he sees me, he exclaims "There!". Always this hairy hand, this passive hand, is extended towards me. How strange habits are![62]

The narrator focuses on physical details to express the sensations they cause in him. The hairy hand – the one that greets him and gathers money from him – is overwhelmingly passive and equally embarrassing. The gesture which seems to show friendliness becomes a token for lack of mutual understanding. Professor Craig, although physically close to the narrator, seems distant and incomprehensible, also due to his accent, which – especially in the moments of excitement – brings association with a quarreling man from Satsuma.

Professor's lectures are as incomprehensible as is his language or his handwriting. The narrator compares them to a chaotic, turbulent journey: "Very often I land with him on the North Pole, only suddenly to be put down on the South Pole."[63] With the irony intensified as the narrative progresses he comments at first that it was silly of him to request "a polished systematic lecture for seven shillings" only to conclude that he was lucky not to be charged more by someone whose disoriented state is best symbolised by his "wild and neglected beard."[64] The direst irony is left unspoken. The readers learn that Professor Craig died before finishing his great oeuvre to which he had dedicated his whole life and it is anticipated that all his efforts might soon be forgotten.

6. Conclusion

Eijitsu shōhin provide an interesting insight into Sōseki's search for literary expression. The author evokes the indelible scent of the past, sketches the oneiric landscapes of London and ironic pictures of its inhabitants. The

62 Ibidem.

63 Ibidem, p. 112.

64 Ibidem.

collection may be read in the context of Sōseki's theory of impressions and emotions in literature developed in *Bungakuron*. To describe his experience Sōseki explores essay and poetic sketching which prove that "intellectuality and dramatic effectiveness were by no means mutually exclusive."[65] However, his choice of form here, just like in his later works, is rather "abrasive," since – as Angela Yiu notices – "he does not cease to reinterpret or invent a form until it expresses fully the complexity of his thoughts and emotions."[66] In *Eijitsu shōhin* Sōseki's form and language are in constant movement towards what may be compared to T.S. Eliot's "objective correlative" – detached expression of those emotions which accompanied Sōseki's most intimate experience.

Bibliography

Andō, Fumihito. 2014. *Natsume Sōseki wa naze* Rondon shōsoku *o kakinaoshita no ka*, Waseda Rilas Journal, no. 2, pp. 274-286.

Arnold, Mathew. 1932. *Culture and Anarchy*. Ed. J. Dover Wilson. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdaghs, Michael K. 2016. *Natsume Sōseki and the Theory and Practice of Literature*. In: *History of Japanese Literature*. Eds. Haruo Shirane, Tomi Suzuki, David Lurie. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 634-640.

Burton, William. 1997. *The Image of Tokyo in Sōseki's Fiction*. In: *The Japanese City*. Eds. Pradyumna P. Karan, Kristin Stapleton. Lexington: The University Press of Kentucky 1997, pp. 221-241.

Eliot, T.S. 1921. *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, New York: Alfred A. Knopf.

Etō, Jun. 2006. *Sōseki to sono jidai*, vol. 2, Tōkyō: Shinchōsha.

Flanagan, Damian. 2004. *Introduction*. In: Natsume Sōseki. *The Tower of London. Tales of Victorian London*. Transl. Damian Flanagan. London, Chester Springs: Peter Owen, pp. 9-39.

Haga, Tōru. 1997. *Sōseki no jikken kōbō.* Eijitsu shōhin *no ippen no yomi no kokoromi*. Nihon kenkyū: Kokusai Nihon Bunka Kenkyū Sentā Kiyō, no. 16, pp. 187-209.

Marcus, Marvin. 2009. *Reflections in a Glass Door: Memory and Melancholy in the Personal. Writing of Natsume Sōseki*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

McClellan, Edwin. 1965. *The Impressionistic Tendency in Some Modern Japanese Writers*. Chicago Review, 17/4, pp. 48-60.

65 Edwin McClellan, *The Impressionistic Tendency in Some Modern Japanese Writers*, op. cit., p. 49.

66 Angela Yiu, *Chaos and Order in the Works of Natsume Soseki*, Honolulu: University of Hawai'i Press 1998, p. 2.

Masaoka, Shiki. 1976. *Jojibun*, In: *Masaoka Shiki Zenshū*, vol. 14. Tōkyō: Kōdansha, pp. 241-249.

Natsume, Sōseki. 2011. *Eijitsu shōhin*. In: *Natsume Sōseki Zenshū*, vol. 10. Tōkyō: Chikuma shobō, pp. 67-154.

Natsume Sōseki. 1937. *Genji no shōsetsu oyobi bunshō ni tsuite*, in: *Natsume Sōseki Zenshū*, Meiji Bungaku Kankōkai, Tōkyō, pp. 526-531.

Natsume, Sōseki. 2012. *Michigusa*. In: *Natsume Sōseki Zenshū*, vol. 8. Tōkyō: Chikuma shobō 2012, pp. 292-582.

Natsume, Sōseki. 2011. *Rondon shōsoku*. In: *Natsume Sōseki Zenshū*, vol. 10. Tōkyō: Chikuma shobō 2011, pp. 648-680.

Natsume, Sōseki. 1997. *Sōseki nikki*. Ed. Hiraoka Toshio. Tōkyō: Iwanami shoten.

Natsume, Sōseki. 1979. *Soseki on Individualism. `Watakushi no Kojinshugi.'* Transl. Jay Rubin. Monumenta Nipponica. 34/ 1, pp. 21-48.

Natsume, Sōseki. 2002. Spring Miscellany And London Essays. Transl. Sammy I. Tsunematsu. Boston, Rutland, Vermont, Tokyo: Tuttle Publishing.

Natsume, Soseki. 2009. *Theory of Literature and Other Critical Writings*. Eds. Michael K. Bourdaghs, Atsuko Ueda, Josepf A. Murphy. New York: Columbia University Press.

Natsume, Sōseki. 2004. *The Tower of London. Tales of Victorian London*. Transl. Damian Flanagan. London, Chester Springs: Peter Owen.

Ninomiya, Tomoyuki. 2001. *Natsume Sōseki* Eijitsu shōhin *kō. Sanshirō to Sorekara no aida de*. Kokubungaku Kō, no. 172, pp. 13-27.

Ninomiya, Tomoyuki. 2006. *Natsume Sōseki kenkyū. Shōhin no dokujisei to kanōsei*. Doctoral dissertation. Hiroshima Daigaku Daigakuin Bungakukenkyūka.

Three-Dimentional Rading. Stories of Time and Space in Japanese Modernist Fiction, 1911-1932. 2013. Ed. Angela Yiu, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Tsukamoto, Toshiaki. 1999. *Sōseki to eikoku. Ryūgaku taiken to sōsaku to no aida*. Tōkyō: Sairyūsha.

Ueda, Makoto. 1983. *Modern Japanese Poets and the Nature of Literature*. Stanford: Stanford University Press.

Yiu, Angela. 1998. *Chaos and Order in the Works of Natsume Soseki*. Honolulu: University of Hawai'i Press.



Katarzyna Sonnenberg, Ph.D. – works as an assistant professor at the Department of Japanology and Sinology, Jagiellonian University, Krakow. She is an author of a number of articles and monographs on the subject of narrative strategies in early-modern and modern Japanese literature and a translator of Japanese literature into Polish.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Sylva Martinásková
Palacký University in Olomouc
sylva.martinaskova@upol.cz

Modern means of transport in tanka and haiku poetry of the Meiji and Taishō eras

ABSTRACT

In this article, the author focuses on the modernization of Japan during the Meiji and Taishō eras, as it was reflected in the traditional Japanese poetic forms of *tanka* and *haiku*. Emphasis is put on the thematic shift in poems at the turn of the century, and selected examples of poems are presented to demonstrate primarily the application of terms referring to the modern means of transport which were becoming more common in Japan at that time, and thus gradually penetrating even into literature, including the sphere of lyric poetry. The author believes that at the turn of the century, the objects of modern society – being part of the new Japanese state – also became a form of the "new nature" depicted in modern Japanese poetry.

KEYWORDS: modernization, tanka, haiku, poetry, Meiji, Taishō, means of transport, train, railway, Masaoka Shiki, Ishikawa Takuboku.

STRESZCZENIE

Nowoczesne środki transportu w poezji tanka i haiku okresów Meiji i Taishō

Artykuł przedstawia modernizację Japonii w okresach Meiji i Taishō, ukazaną w tradycyjnej japońskiej poezji *tanka* i *haiku*. Szczególny

nacisk położono na tematyczny zwrot w poezji na przełomie wieków XIX i XX, a wybrane przykłady utworów mają przede wszystkim na celu pokazanie zastosowania terminologii związanej ze współczesnymi środkami transportu, które stawały się coraz powszechniejsze w Japonii tego okresu, a także jej stopniowe wnikanie nawet do literatury, włączając w to sferę poezji lirycznej. Autorka uważa, że na progu nowego stulecia przedmioty nowoczesnego życia społecznego – będąc częścią nowego państwa japońskiego – stawały się równocześnie formami „nowej natury", odmalowywanej we współczesnej poezji japońskiej.

SŁOWA KLUCZOWE: modernizacja, *tanka*, *haiku*, poezja, Meiji, Taishō, środki transportu, pociąg, kolej, Masaoka Shiki, Ishikawa Takuboku

Traditionally, Japanese poetry, including the forms tanka 短歌 and *haiku* 俳句, which have a very long tradition in Japanese literature, is usually perceived and described as lyric poetry, with a great emphasis on nature. The four seasons – *sakura* and *ume* trees in bloom, red maple leaves, birds, frogs, insects, the moon, mountains and ponds – are present in poetry not only to impress readers with the beauty of nature, they can be used also as metaphors and carry a much deeper, coded meaning, or feelings towards another person. That is how we mostly imagine or what we generally understand by the term "traditional Japanese poetry," rooted deep in past centuries, long ago.

A considerable amount of literature has been written and published on the analysis of formal changes and development in the *tanka* and *haiku* genres since the threshold of the modern period (i.e. since the second half of the 19th century). Numerous studies have attempted to explain the process of language modernization; others have investigated the length and structure of the verse, or the application of season words (*kigo* 季語) and cutting words (*kireji* 切字). Previous research has also deeply examined the biographies and works of leading poets and poetesses (such as Janine Beichman's studies on Masaoka Shiki and Yosano Akiko). Other publications, such as that by Kenneth Yasuda, provide readers and researchers with a history of modern Japanese poetry (either merging, or separating Western-style poetic genres and the traditional Japanese ones).

Another possible approach, opening into a large field of further research, is the matter of themes, which is the aim of this paper. In the following pages I will try to examine different ways to apply the motives of modern means of transport into the traditional Japanese poetic forms

tanka and *haiku*, which were composed during the Meiji (1868-1912) and Taishō (1912-1926) eras, and to identify a variety of basic functions or roles which these means of transport might play in poetry.

The paper begins with a brief presentation of the historical context of the Japanese empire during the given period. Next, the situation of traditional Japanese poetry, as well as the modernization of *tanka* and *haiku* is addressed. The subsequent section of this paper focuses on particular types of usage and function of means of transport in selected poems by several Meiji/Taishō-period poets.

The historical background of the Meiji and Taishō eras

The rapid changes occurring at the turn of the 19th and 20th centuries had a striking impact on Japanese society in general. During the Meiji and Taishō eras, Japan went through an extensive transformation and a huge number of changes: changes of society, the state system, economy, industry, military, etc. After the long-lasting isolation of this country was broken in the middle of the 19th century by the Americans, who were soon followed by several leading European powers, the Japanese realised how much they were falling behind the West. Catching up with the Western world, which meant moving from a rather underdeveloped feudal country to creating a modern state with a subsequently strong position in the East Asian region, was the priority of rising Japanese statesmen. The slogan of late 19th century Japan was *fukoku kyōhei* 富国強兵, the idea to create a modern Japanese state, with an emphasis on building "a wealthy country with a strong army". However, the spheres that went through gradual modernization included not only the state as such and its military. Modernization affected almost all aspects of life, and it was mainly during these two eras that the impact of modernization was the most striking and obvious.

Japan began to be flooded by many Western novelties and innovations, which were supported and intensified by the presence of Europeans and Americans in the country, as well as by the fact that some Japanese citizens at that time finally had a chance to travel abroad. The Japanese people's contact with these foreign novelties got more and more intense, and they gradually became a part of people's ordinary lives.

The turn of the century is also significant for the rapid urbanisation of Japanese towns and cities, inasmuch as people started moving from the country to cities, mostly to work in the modern factories there. These cities

increasingly changed their appearance; not only could new factories be seen there, but also the way of life of ordinary people began to alter considerably. The countryside was not an exception, either.

Modern means of transport enter post-feudal Japan

One of the fields that undoubtedly needed to be modernized, if Japan wanted to catch up with the West and move from being a feudal country to a developed state, was infrastructure. Modern infrastructure could help make the transport of goods, materials, as well as people, much easier. Also, it could help develop modern industry, and thus improve the standing of Japan's economy. Needless to say, the Japanese government was fully aware of that.

Among the first of the modern vehicles from Western world which came to Japan was the steamboat. Obviously these played a very important role in Japan's history, as there were two steamboats already in the squadron led by Matthew C. Perry (1794-1858) when he arrived in Japan in 1853, and eventually made the shogunate end the isolation policy the following year.

The Japanese government obtained its very first steamboat in 1858. This was a gift from Queen Victoria (1819-1901): an armed steam yacht named The Emperor.[1] Thereafter, during the 1860s and 1870s, Japan welcomed many British naval officers as instructors in seamanship and gunnery, and a few decades later, the Japanese empire gradually succeeded in forming a strong and modern navy (at least in the Far East perspective). Steamships, being a part of this navy, would eventually be involved in the wars at the turn of the centuries.[2] Although there were more and more Japanese people travelling to Europe and America *by* steamships, these vessels were not among those means of transport which ordinary people would come across or use on a daily basis.

The form of transport that soon became much more common to ordinary people was the railroad. When Matthew C. Perry arrived in Japan in the mid-1850s, soon followed by Yevfimiy Putyatin (1803-1883) of the Russian navy, among other things he brought with him a model train to

1 Japan's First Steamer Queen Victoria's Gift. West Gippsland Gazette. 23rd February, 1904. Available from: http://trove.nla.gov.au/newspaper/article/68707261 [Accessed 20th April 2017].

2 The Sino-Japanese War (1894-1895) and the Russo-Japanese War (1904-1905).

demonstrate to the Japanese. There is evidence that Putyatin also brought a model of a steam locomotive railroad to Japan.[3]

The Japanese soon realised how useful and important a railroad could be for the desired development of their country. The first railroad in Japan was completed soon after the 1868 Meiji restoration, already in 1872, connecting Tokyo and Yokohama (the track being only about 27 km long). The first engineers and advisors to help the Japanese were from Britain, and soon they were followed by more experts coming to Japan from the USA or Germany, for example. During the 1870s, railroads were built to connect the major cities such as Kobe, Osaka, Kyoto, and Ōtsu.[4] In the 1880s there were already railway lines not only in Honshu, but also in Hokkaido, Shikoku, and Kyushu. During the early 1890s, the Japanese managed to build their first steam locomotive.[5] Trains and railroads soon became quite a common part of people's lives, which is obvious also in poetry, where one can come across a lot of trains (*kisha* 汽車) and railway stations (*teishaba* 停車場) mentioned. Additionally, the end of the 19th century saw the first electricity-powered streetcar to be operated in Kyoto (1895, the so-called *chin-chin densha* チンチン電車)[6], and soon electric trams were seen in Nagoya and Osaka, among others. Consequently, many poets who lived or spent some time in these modernizing cities included trams (*densha* 電車) in their poetry as well.

Besides railroads there were, of course, other modern means of transport appearing in Japan in the Meiji and Taishō eras.[7] Among the first modern means of transport that could have drawn the attention of the Japanese in those days was the bicycle. By the 1870s Japan had already

3 ERICSON, Steven J. 1996. Sound of the Whistle. Cambridge: Harvard University Press, p. 4. Cit. In: FORKIN, Matt. The Miniature Train. Perry in Japan – a Visual History. Brown University Library Center for Digital Scholarship. [online] Available from: http://library.brown.edu/cds/perry/scroll7_Forkin.html#ftnt6 [Accessed: 30th October 2017]

4 IKE, Nobutaka. 1955. „The Pattern of Railway Development in Japan". The Far Eastern Quarterly [online]. 14/2: 221-222. [Accessed: 31st January 2017]. Available from: http://www.jstor.org/stable/2941732.

5 ERICSON, Steven J. 1998. "Importing Locomotives in Meiji Japan: International Business and Technology Transfer in the Railway Industry". Osiris. [online]. 13:130. [Accessed: 31st January 2017]. Available from: http://www.jstor.org/stable/301881.

6 WINTERS CARPENTER, Julie. 2012. *Seeing Kyoto*. Tokyo: Kodansha, p. 82.

7 Rickshaws, which were invented in Japan in 1869 and soon spread to many Asian countries (WARREN, Jim. 1985. „Social History and the Photograph: Glimpses of the Singapore Rickshaw Coolie in the Early 20th Century". Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society. [online]. 58/1:29 [Accessed: 30th October 2017]), are not further mentioned or pointed out in poems within this article.

started to import bicycles,[8] and these were becoming quite popular in the most populous regions. However, the moment that actually brought about a sensation came in 1886, when the Briton named Thomas Stevens (1854-1935) arrived in Japan. He was the first person to circle the globe on a bicycle (his journey took him almost three years, lasting from 1884 to 1886).[9] One fact, however, should be pointed out about the bicycle; the rather cheap and affordable vehicle[10] that was commonly used at that time was the penny-farthing. In Japan this type was constructed under the name Dharma/Daruma (だるま車). The bicycle which is more common nowadays was introduced in Japan in the mid-1890s, and a decade later bicycles of this more modern type were considered to be so practical that they were even used by the Japanese Ministry of Post and Telecommunications to deliver telegraphs.[11]

Another huge step forward in sense of transport modernization was made at the beginning of the 20th century, when cars appeared in Japan. The very first automobile in Japan was constructed in the early years of the century.[12] The beginning of the automobile industry in Japan traces back to around 1910, and in 1917 the first series produced car in Japan was made by Mitsubishi (the *Mitsubishi Model A*).[13] In the 1920s, car ownership began to expand as there was a growing demand for motor vehicles after the 1923 Great Kantō earthquake.

The last field of transportation which could be mentioned here is aviation. There were some hot-air balloons crossing the skies of Meiji Japan, but it was not until 1909, when Louis Bleriot (1872-1936) successfully crossed the English Channel by airplane, that the Japanese learned about the development in powered flight in other countries, and became eager to master the art of aviation. This brought about the beginning of research

8 Bicycles and Their Future Potential. Bicycle Museum – Cycle Center. [online] p. 4. Available from: http://www.bikemuse.jp/en/201501_PAMP_E.pdf [Accessed: 30th October 2017]

9 T. Stevens's remarkable diary in two volumes covering his journey *Around the World on a Bicycle* is available online via Project Gutenberg.

10 KENNEDY, Brittany. 2016. The History of the Japanese Bicycle Industry. [online] 30th July 2016. Available from: https://owlcation.com/humanities/The-History-of-the-Japanese-Bicycle-Industry [Accessed: 20th April 2017]

11 Bicycles and Their Future Potential. Bicycle Museum – Cycle Center. [online] p. 4. Available from: http://www.bikemuse.jp/en/201501_PAMP_E.pdf [Accessed: 30th October 2017]

12 There are some discussions about which automobile vehicle was the officially first one to be constructed in Japan in the early 1900s. Either it was the steam-powered Yamaba omnibus, or the gasoline-engine Yoshida omnibus. (First Japanese Car. *AutomotoStory – First Cars in History*. [online] Available from: http://www.automostory.com/first-japanese-car.htm [Accessed: 20th April 2017])

13 Mitsubishi Model A. *Mitsubishi Motors*. [online] Available from: http://www.mitsubishi-motors.com/en/innovation/history/year/1950/50_1.html [Accessed: 20th April 2017]

and development in powered flight in Japan, with the first Japanese airplane being constructed around 1910-11.[14]

From all the forms of transport mentioned above, the most important and also most common and frequently used by ordinary people was probably the railway. Trains and trams were definitely much more affordable for them than cars. People used trains to travel within Japan, and trams to move around cities. This might be the reason why we discover a great number of trains, trams, railroads and railway stations in the *tanka* and *haiku* poetry of the Meiji and Taishō eras – definitely much more often than any other modern means of transport. Examples of such poems will be given below.

The journey of *tanka* and *haiku* to a modern literature

The modernization of Japan undoubtedly also became a topic of Japanese literary production during the period at the turn of centuries. Prose, unlike poetry, was more suitable and open to deal with modern topics and to face the Western influences. However, a gradual shift of themes was slowly becoming more evident in poetry, as well.

The traditional Japanese poetic forms *tanka* and *haiku* were going through a huge crisis at the end of the 19th century. They were old-fashioned and much too conservative for the new society, which was full of rapid changes in all spheres of life. Japanese poets at that time either wanted to completely get rid of these forms, and to move onto solely the new *shintaishi* 新体詩 and free-verse poetry, or they insisted on keeping the old forms alive, with all their strict rules and restrictions. Asides from the two large groups of supporters and opponents of modern and more open attitude to poetry, there was yet another group of poets who wanted to keep the old forms, but to reform them so that these could "survive" in the modern period and successfully compete with the new, Western-style poetic genres.

Due to the efforts of the latter mentioned group of reformers, Japanese traditional poetry was eventually modernized in several ways: in its form/structure (i.e. the length of verse, usage of punctuation, etc.), in language (usage of more colloquial expressions and a real spoken language, which

14 SUZUKI, Shinji, SAKAI, Masako. 2005. „History of Early Aviation in Japan". *43rd AIAA Aerospace Sciences Meeting and Exhibit*. 10-13 January 2005, Reno, Nevada, USA. [online] Available from: https://arc.aiaa.org/doi/abs/10.2514/6.2005-118 [Accessed: 20th April 2017]

was also due to the influence of the Genbun Itchi Movement[15]), and in themes and topics. In the case of *haiku* poetry, there was also a vivid discussion on whether it was important and necessary to keep and include seasonal words (*kigo*) and cutting words (*kireji*), or whether such originally obligatory words could be omitted. Without these reforms, which helped to revive the old poetic forms, probably *tanka* or *haiku* would not have survived till now.

From my point of view, the most important person who helped revitalize and modernize traditional Japanese poetry was Masaoka Shiki 正岡子規 (1867-1902). He believed that it was necessary and inevitable to reform poetry in some way, although at the same time he was also quite careful about the method of reform. According to Masaoka Shiki, some objects of the modern life could be included in poetry, while others, which he considered much too modern for the reader, should be preferably avoided. "A steam engine/locomotive" was much too up-to-date and non-poetic, from his point of view. Shiki believed such an expression could not bring any pleasant poetic images to the reader. For example, "railroad", on the other hand, was a word that according to Shiki was absolutely suitable for poetry.[16]

As soon as railways became more common even to ordinary people as normal means of transport, trains themselves could become the topic of poems without causing much aversion or literary disgust. Surprisingly, several years later trains appeared even in some of Shiki's poems.

Means of transport in poetry

Hereon, I would like to demonstrate different ways of incorporating and using the motives of modern means of transport, or other expressions related to modern transport, as they can be observed in several example poems dating from the Meiji and Taishō eras. I have selected and divided the poems into five categories, according to the role these means of transport (or related items) play in each particular poem. These basic categories deal with the means of transport a) as representatives of modern times (fascination with novelties), b) as vehicles of their original purpose (transport),

15 *Genbun Itchi Movement* (言文一致運動, *Genbun Itchi Undō*) was a movement endeavouring to unify the spoken and written forms of the Japanese language, most active at the end of the 19th century.

16 MASAOKA Shiki. *Dassai Shooku haiwa*. [online] Taiju's Notebook. Available from: http://www2s.biglobe.ne.jp/~Taiju/taiju_annex/1893_dassaishookuhaiwa_01.htm [Accessed 9th September 2013].

c) as a stage or location of meeting people, d) as pictures or sketches reflecting the world around us, and, lastly, e) as a new form of "nature".

a) Fascination with progress and novelties

Poetry was one of the possible ways the Japanese could express their fascination with various new objects and phenomena of the modern world entering their country. Things that were new deserved attention and interest, and were attractive at least to part of society (although other people might have rejected the novelties, which – they believed – were disgusting, reprehensible and responsible for the gradual destruction of Japanese values and traditions). A very good example of expressing enthusiasm for items of the modern world is the following poem by Onoe Saishū 尾上柴舟 (1876-1957):

自動車の残しし道のにほひだに故郷にし居ればなつかしきかな[17]

The smell of the car
That is left behind on the road –
How I long for it
Here in my hometown

In this poem, Onoe Saishū expressed the passion of a person somewhere in a village, whilst the car represents the modern city life, which he yearns for. Obviously, at the time when this poem was composed, the poet was able to find charm even in the fumes of the car which nowadays are mostly considered repulsive.

Another example expresses a general fascination with the airplane. In fact this 1922 poem by Wakayama Bokusui 若山牧水 (1885-1928) invites people to watch the miracle of technology together in a unique, shared moment:

いかでかは出でて見ざれめ庭木おらぶこの風の日にゆく飛行機を[18]

Why don't we go out and look at the airplane
Flying on a windy day
When trees are rumbling in the garden

17 ONOE Saishū. Cit. In: *Gendai kashū*. 1974. 2nd ed. Tokyo: Chikuma Shobō, p. 8.

18 WAKAYAMA Bokusui. Cit. In: *Gendai nihon bungaku taikei*, Vol. 28. 1974. Tokyo: Chikuma Shobō, p. 29.

The tone of the poem itself points to the excitement and curiosity. The early 1920s were definitely still a period when there were not so many airplanes crossing the skies above Japan. Thus, it could have been a rather extraordinary spectacle, especially on a windy day.

b) Going to places, discovering homeland

The second category is the one with a focus on the original purpose of transport, i.e. going to places, although sometimes only figuratively. What is more, they also represent a kind of connection with one's hometown, or they are used for homecoming. At the turn of century, it was already possible for Japanese people to travel just for the pleasure of travelling (which was uncommon and barely imaginable in the past), and this enabled them to learn more about various places that were new to them. They gradually started to "discover" their own home country as tourists.

Poetry by Ishikawa Takuboku石川啄木 (1886-1912) offers a sufficient number of representative examples of such usage. As I have mentioned previously, the Meiji and Taishō eras were also periods of massive urbanisation. People moved from villages to towns and cities, to seek employment which they mostly found in the newly established factories, and this often made them feel homesick. Let us have a brief look at Takuboku's poetry:

汽車の窓
はるかに北にふるさとの山見え来れば
襟を正すも[19]

A window of the train
When the mountain of my hometown appeared
Far away in the north
I straighten my collar

In this poem, the person is returning to his hometown, probably excited and eager to meet his family and friends again. To make a very good impression on his loved ones, he, probably a man of the city, makes sure that his outfit is neat and tidy.

Another poem by the same author offers a rather unusual cure for the homesickness:

19 ISHIKAWA Takuboku. Cit. In: *Takuboku kashū*. 2002. Tokyo: Iwanami Shoten, p. 81.

ふるさとの訛なつかし
停車場の人ごみの中に
そを聴きにゆく[20]

I long for the accent of my hometown –
I mingle in the crowd at the railway station
Just to hear it

As we can see in this poem, sometimes when the person was feeling too homesick and needed "a touch of home", he would just go to the railway station to catch at least some fragments of conversation in his dialect to make himself feel more satisfied and content.

c) Location or stage

The third category includes poems in which means of transport or related topics are used as a stage, i.e. mostly a place where people meet or part. Let me quote Ishikawa Takuboku's poetry again:

かの旅の汽車の車掌が
ゆくりなくも
我が中学の友なりしかな[21]

The conductor of the train
Happened to be
My junior high school classmate

We might imagine that these people are two old schoolmates, who probably used to be friends as children, but then they grew up and went separate and different ways in their lives. Later, suddenly and by coincidence, owing to the train, they get the chance to meet once again.
The following example of poetry by Wakayama Bokusui introduces a somewhat sad situation:

停車場に人を送りてかへるさの夜更に寄れる酒場の三人ぞ[22]

Seeing off a person at the railway station,
On my way home late at night
I drop into a bar – three people

20 ISHIKAWA Takuboku. Cit. In: *Takuboku kashū*. 2002. Tokyo: Iwanami Shoten, p. 70.

21 ISHIKAWA Takuboku. Cit. In: *Takuboku kashū*. 2002. Tokyo: Iwanami Shoten, p. 59.

22 ISHIKAWA Takuboku. Cit. In: *Gendai nihon bungaku taikei*, Vol. 28. 1974. Tokyo: Chikuma Shobō, p. 25.

In this poem the author first takes us to the railway station where he bids somebody farewell, and later he goes to a bar where he can meet some other people. The half-empty bar underlines the sudden loneliness of the poet. Generally speaking, means of transport and related places can be seen also as leave-taking or socializing places.

d) Sketches of the world

The following category contains poems where the modern means of transport help us depict a scene or situation as a picture, which is in accordance with Masaoka Shiki's concept of *shasei* 写生 (the sketch from life). Shiki emphasised the observation of reality being a crucial exercise for the poet's practice, and he suggested that the poet should draw material for his or her poetry from what is surrounding them.[23]

Poems in which it is the window of the train that deserves and receives slightly more attention appear quite often. The authors frequently used the window panes as framed pictures or "photos" capturing and reflecting the world outside. Typically, there is some rain outside, so "the framed picture" (the window pane) serves also as a screen or a dividing wall which keeps us safe inside, and yet it enables us to enjoy or watch the beauties, charms and uniqueness of the scene outside.

The following *haiku* by Shiki and *tanka* by Takuboku are somewhat similar, as both poets tried to capture the moment when each of them observed the world outside through the wet window of a train.

Masaoka Shiki:
滊車の窓折々うつる紅葉哉[24]
Windows of the train
Reflecting
Autumn maple leaves

Ishikawa Takuboku:
雨に濡れし夜汽車の窓に
映りたる
山間の町のともしびの色[25]
In the wet window
Of the night train
A reflection

23 BEICHMAN, Janine. 1982. *Masaoka Shiki*. Boston: Twayne Publishers, p. 46.

24 MASAOKA Shiki. Cit. In: *Shiki kushū*. 2002. Tokyo: Iwanami Shoten, p. 77.

25 ISHIKAWA Takuboku. Cit. In: *Takuboku kashū*. 2002. Tokyo: Iwanami Shoten, p. 107.

Of colours of the city
In the valley

The noteworthy difference between these two poems which might attract the reader's attention is that which is reflected in the window. On the one hand, in Shiki's case it is the traditional autumn scenery, which has reappeared from time immemorial. On the other hand, Takuboku focused on the reflection of the modern city's lights. The slightly different attitude to a seemingly similar starting point indicates the generation gap between these two poets.

e) "New nature"

The final category contains poems which incorporate means of transport as a part of scenery, as "new nature". With the gradual development of railway infrastructure, it was obvious that railway tracks, stations and even trains were slowly becoming a constituent of the Japanese countryside, which is evident in the following poem by Masaoka Shiki:

汽車道に低く雁飛ぶ月夜哉[26]
Low above the railroad
Wild geese flying –
A moon-lit night

In this poem Shiki managed to combine modern reality – the railroad – and geese, which is a typical topic of Japanese poetry from centuries before. In other words, the railroad represents the modern part of the Japanese countryside or scenery, whilst the geese represent the old countryside. The railroad itself is not greatly disturbing; without the presence of a rushing train, the scenery remains very quiet and peaceful, whereas the line of railroad does not seem disturbing at all, either. It simply *is* there. Thus this poem is a nice blend of the old and new Japan.

Nevertheless, there is Meiji era poetry containing even expressions which Shiki probably would not have approved. Ishikawa Takuboku, being approximately one generation younger than Shiki, was a little bolder and more courageous in his usage of modern terminology in poetry, as we can see in the next example:

26 MASAOKA Shiki. Cit. In: COBB, David, (ed.). 2003. *Haiku*. London: British Museum Press, p. 60.

遠くより
笛ながながとひびかせて
汽車今とある森に入る[27]

A whistle echoing
From far away
A train entering the forest

Takuboku did not hesitate to include a train (which was hard to accept by Shiki in his time), as he wrote this poem in 1910 by when railways had become really very common in Japan. And yet, the train seems to be a perfect part of the scenery, disappearing as it enters the forest. Had it not been for Shiki's early death, he might have reached the moment when he would rethink his opinion on some "non-poetic" expressions.

Conclusion

The transformation of traditional Japanese poetry at the turn of the 19th and 20th centuries brought about not only changes of a technical kind (such as form and language), but also changes in the choice of inspiration and poetic themes, which is very apparent and striking in case of poets' perception of modernization and modernity. As Japanese society was gradually becoming accustomed to modern ways of life, both poets and readers were slowly becoming more tolerant and open to these new topics, even in traditional poetic forms.

The usage of some modern images might have been, at some time, rather unnatural and too unexpected for literature, and somewhat surprising or even disturbing and shocking for the readers. However, I believe that this was one of the first steps necessary and inevitable in bringing modernization to poetry, and in the gradual shift of topics in traditional Japanese poetry, as was promoted by the poetry reformers at the end of the 19th century.

While Masaoka Shiki supported the idea of innovation in the field of poetry, he still chose very carefully and considerably the topics and objects applicable for poetic usage. On the other hand, for poets who were about one generation younger than Shiki and living in a slightly different Japan, incorporating various types of modern means of transport in their poetry was far more ordinary and commonplace. Obviously, at the turn of the Meiji and Taishō eras, the look of Japan differed in many ways from the situation of previous decades. Modern means of transport had gradually

27 ISHIKAWA Takuboku. Cit. In: *Takuboku kashū*. 2002. Tokyo: Iwanami Shoten, p. 119.

become much more common, and also railway stations could serve the poet as a background, a setting, or in fact a new kind of scenery for their poems. It was shown that these topics could be used in many ways and could represent a wide range of secondary meanings.

If we look at *tanka* and *haiku* poems of the present day – a hundred years later – the shift in topics is very clear and even more striking. In fact, it is true that many people (including poets), who live in Japanese cities, hardly ever leave for the countryside, to see 'good, old nature'. For many poets of present day, modern towns, with all their infrastructure, cars, department stores and various items of modern life, have actually become the "new nature". Thus these formerly new and rather shocking objects have successfully found their way into traditional Japanese poetry.

In general, therefore, it seems that the process of modernizing a country can be captured even in a medium previously as conservative as *tanka* and *haiku* poetry. And, looking at this traditional poetry in a broader context can possibly also tell us a lot about the period or time when these poems were written.

Bibliography

BEICHMAN, Janine. 1982. *Masaoka Shiki*. Boston: Twayne Publishers.

Bicycles and Their Future Potential. *Bicycle Museum – Cycle Center*. [online] Available from: http://www.bikemuse.jp/en/201501_PAMP_E.pdf [Accessed: 30th October 2017]

COBB, David (ed.). 2003. *Haiku*. London: British Museum Press.

ERICSON, Steven J. 1996. *Sound of the Whistle*. Cambridge: Harvard University Press, p. 4. Cit. In: FORKIN, Matt. The miniature Train. Perry in Japan – a Visual History. Brown University Library Center for Digital Scholarship. [online] Available from: http://library.brown.edu/cds/perry/scroll7_Forkin.html#ftnt6 [Accessed: 30th October 2017]

ERICSON, Steven J. 1998. "Importing Locomotives in Meiji Japan: International Business and Technology Transfer in the Railway Industry". *Osiris*. [online]. 13: 129-153. [Accessed: 31st January 2017]. Available from: http://www.jstor.org/stable/301881.

First Japanese Car. *AutomotoStory – First Cars in History*. [online] Available from: http://www.automostory.com/first-japanese-car.htm [Accessed: 20th April 2017]

Gendai kashū [Anthology of Modern Tanka Poetry]. 1974. 2nd ed. Tokyo: Chikuma Shobō.

Gendai nihon bungaku taikei, Vol. 28 [Compendium of Modern Japanese Literature]. 1974. Tokyo: Chikuma shobō.

IKE Nobutaka. 1955. “The Pattern of Railway Development in Japan”. The Far Eastern Quarterly [online]. 14/2: 217-229. [Accessed: 31st January 2017]. Available from: http://www.jstor.org/stable/2941732.

ISHIKAWA Takuboku. 2002. *Takuboku kashū* [Collection of Takuboku’s Tanka Poetry]. Tokyo: Iwanami Shoten.

“Japan’s First Steamer Queen Victoria’s Gift”. *West Gippsland Gazette*. 23rd February, 1904. Available from: http://trove.nla.gov.au/newspaper/article/68707261 [20th April 2017].

KENNEDY, Brittany. 2016. The History of the Japanese Bicycle Industry. [online] 30th July 2016. Available from: https://owlcation.com/humanities/The-History-of-the-Japanese-Bicycle-Industry [Accessed: 20th April 2017]

MASAOKA Shiki. 2002. *Shiki kushū* [Collection of Masaoka Shiki’s Haiku Poetry]. Tokyo: Iwanami Shoten.

MASAOKA, Shiki. *Dassai Shooku haiwa*. [online] Taiju’s Notebook. Available from: http://www2s.biglobe.ne.jp/~Taiju/taiju_annex/1893_dassaishookuhaiwa_01.htm [Accessed 9th September 2013].

Mitsubishi Model A. *Mitsubishi Motors*. [online] Available from: http://www.mitsubishi-motors.com/en/innovation/history/year/1950/50_1.html [Accessed: 20th April 2017].

STEVENS, Thomas. 1894. *Around the World on a Bicycle. Volume II. From Teheran to Yokohama*. New York. Available from: Project Gutenberg, 2004. http://www.gutenberg.org/cache/epub/13749/pg13749.html [30th October 2017].

SUZUKI Shinji, SAKAI Masako. 2005. “History of Early Aviation in Japan”. *43rd AIAA Aerospace Sciences Meeting and Exhibit*. 10-13 January 2005, Reno, Nevada, USA. [online] Available from: https://arc.aiaa.org/doi/abs/10.2514/6.2005-118 [Accessed: 20th April 2017].

WARREN, Jim. 1985. “Social History and the Photograph: Glimpses of the Singapore Rickshaw Coolie in the Early 20th Century”. Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society. 58/1: 29-42. [Accessed: 30th October 2017]

WINTERS CARPENTER, Julie. 2012. *Seeing Kyoto*. Tokyo: Kodansha.



Mgr. Sylva Martinásková, Ph.D.: An assistant professor at the Department of Asian Studies, Faculty of Arts, Palacký University Olomouc (Czech Republic). My academic interests include Japanese literature (especially traditional Japanese poetry in modern-period Japan, and Ueda Akinari-related topics), Japanese history, and classical Japanese language.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Matthew C. Strecher
Sophia University, Tokyo
mstrecher@sophia.ac.jp

East Meets West, then Gives It Back: The Fate of Pure Literature in a Global Age

ABSTRACT

As part of the early Meiji (1868-1912) project of constructing a modern "subject" to populate the newly-fashioned, Western-style nation-state, late nineteenth-century Japan's literary artists enthusiastically engaged in the exploration of the individual self. Borrowing as their template the European realistic novel, they succeeded not only in establishing the modern *shōsetsu*, but an equally new language in which to write such novels. Their work came to be known as *junbungaku*, or "pure literature." Written by, for, and about Japanese subjects, *junbungaku* has come to be understood as a quintessentially Japanese mode of artistic expression.

This began to change in 1979 with the début of contemporary novelist Murakami Haruki. While engaging Western models in the formation of his literary landscape, Murakami rejected the "by/for/about Japanese" strictures of *junbungaku*, exploring a more global subject grounded in a hybrid conception of that subject as both Eastern and Western. Having thus encountered "the West," Murakami then "gave it back" as a new, hybrid type of fiction that eschews polarizing concepts like "East" and "West," emerging instead as a truly global form of literature. While scorned by some traditionalists as the "death of *junbungaku*," Murakami's work has also been heralded as a rebirth for serious global literature.

KEYWORDS: subjectivity, *junbungaku*, *shōsetsu*, global literature

STRESZCZENIE

Wschód spotyka Zachód, a później go oddaje: los „czystej literatury" w erze globalnej

W ramach zamysłu stworzenia nowoczesnej „podmiotu", który zaludni odnowione w zachodnim stylu państwo, w okresie Meiji (1868-1912) literaci japońscy entuzjastycznie rozpoczęli odkrywanie swojego osobistego „ja". Czerpiąc ze wzorca europejskiej powieści realistycznej, zdołali nie tylko wykreować współczesne shōsetsu, ale i równie nowy język, w którym powstawały takie powieści. Ich prace stały się znane jako junbungaku lub „czysta literatura". Pisana dla, przez i o Japończykach, junbungaku była odbierana jako ściśle japoński sposób wyrazu artystycznego.

Ta tendencja zaczęła się zmieniać w 1979 r., wraz z debiutem współczesnego powieściopisarza Harukiego Murakamiego. Tworząc swój literacki krajobraz przy użyciu zachodnich modeli, Murakami odrzucił strukturę junbungaku („przez/dla/o Japończykach"), odkrywając bardziej światowy podmiot, osadzony w hybrydowej koncepcji podmiotu ze Wschodu i Zachodu jednocześnie. Murakami najpierw spotkał „Zachód", a następnie „oddał" go jako nową, hybrydową fikcję, która porzuca spolaryzowane idee „Wschodu" i „Zachodu" i ukazuje jako prawdziwie światowa forma literatury. Wyszydzane przez niektórych tradycjonalistów jako „śmierć junbungaku", dzieło Murakamiego zostało jednocześnie ogłoszone odrodzeniem poważnej literatury światowej.

SŁOWA KLUCZOWE: podmiotowość, *junbungaku*, *shōsetsu*, literatura światowa

Introduction

After a fifteen-year period of confusion and conflict following the two visits to Japan by Commodore Matthew Perry in 1853 and 1854, during which the necessity of strengthening Japan's ability to resist a possible invasion by the technologically more advanced Western powers was at the core of discussion, Japan reformulated itself from a relatively isolated and technologically backward feudal society into a modern, unified, Western-style nation-state. This reformulation was accomplished through the wholesale investigation and selective importation of Western thought

and technology. It is widely acknowledged that the beginning of the Meiji period (1868-1912) was marked by intense "borrowing" of technological, political, and cultural knowledge from the West. From a French-inspired military (later German, after the latter's victory in the Franco-Prussian War of 1870) to a British-style constitutional monarchy, Japan set about the wholesale invention of itself as a modern nation-state in the European fashion (Pyle 1969; Duus 1976; Gordon 2003).

This was as true in the arts as it was in technology and political structures, but it is also true that Japanese art and literature in 1868 already could boast long and thriving histories that surely did rival Western counterparts. From screen painting to woodblock printing, ceramics and woodwork, Japanese visual arts were much coveted by early Western visitors, enjoying particular popularity with the French.[1] In literature, Japanese poets had been developing and refining highly stylized poetic forms for more than a thousand years, and dramatic modes such as Nō, Kabuki, and Jōruri (better known today as Bunraku, or puppet theater) had a long tradition, Nō having been established in the fifteenth century, Kabuki and Jōruri in the seventeenth. While it is true that prose fiction was viewed as a relatively vulgar form of writing, Japanese could look back much further to the poem-tales (*uta-monogatari*) of the Heian period (793-1185), which included the remarkable *Genji monogatari* (Tale of Genji, ca. 1010 A.D.) and *Makura no sōshi* (Pillow Book, ca. 1002 A.D.), works that continue to be read today.

So why did writers of the Meiji period feel the need to "import" Western forms of writing in the latter half of the nineteenth century? Simply put, the pre-Meiji Japanese literary tradition, while rich in abstract and stylized forms of expression (particularly in its poetic forms), was not suitably equipped to construct, describe, or express a modern political subject. It was not designed to express the individual in concrete terms, and it lacked a colloquial linguistic form that would be recognizable to readers who would become citizens in the new era. For these reasons, Japanese literature – including its language – needed to be re-invented in a completely new form.

In the pages that follow, we shall explore briefly how this re-invention took place, how Japanese writers of the Meiji period imported Western literary forms, and established a new written language capable of expressing the Japanese "subject." We shall also see, however, that just a century later, many of these established forms of literature were rejected in favor of narrative forms and subjects that defied the very "Japaneseness" of the earlier

1 See, for instance, H. Tanaka, "Cézanne and 'Japonisme'" in: *Artibus et Historiae* 22.44, 2001, pp. 201-220.

subject, opening the way for a less culturally specific, more "global" mode of expression that has come to be adopted outside of Japan as well. In this sense, I shall argue that the Japanese, having once imported literary forms from the West, eventually exported a resilient and malleable new literary trope that is, even now, being adopted in the West and various parts of Asia.

From Edo to Meiji

Having just made the critical turn from centralized feudalism, in which hundreds of domains (*han*) enjoyed relative autonomy in governance, the concept of a single, unified nation-state would have been somewhat alien to most Japanese. The Meiji Restoration (*ishin*) was, in many ways, an actual revolution (*kakumei*) in the sense that it was an overthrow not only of the Tokugawa shōgunate, but of virtually every aspect of pre-1868 everyday life in Japan. Whereas individuals in the Edo period (1603-1868) were apt to conceive of their identity locally, as belonging to a particular domain, under the rule of a particular domain lord (*daimyō*), the new Meiji system was centered upon the central authority of the Emperor himself, who was presented as the "father" of his nation, his subjects identified as his "children" (Keene 2002, Gordon 2003). The formation of the individual subject was thus an essential step in the construction of the Western-style nation-state Japan was to become, for how could one speak of an "imperial state" when the "imperial subject" did not yet exist in the minds of the common people?

The concept of the national "subject" was by no means a clear one. What were the duties of such a subject? What rights, if any, would he have? This was to a great extent a political question, one pursued through a variety of government decrees, most important of which had to do with the establishment in 1872 of a centrally-controlled education system that informed commoners of their duties to the nation and their emperor. As Andrew Gordon (2003) writes, "schools were to encourage practical learning as well as independent thinking. By this means commoners would find their own way to serve the state."[2]

But efforts to establish the Meiji subject did not stop with compulsory education. Japan's intellectuals – and especially, its young writers – quickly took up the task not only of depicting the new Meiji citizen in fiction, but also in determining both the language and the format in which this

2 Gordon, A., *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2003, p. 67.

citizen would be expressed. This was by no means an easy task, for Japanese literature up until the Meiji Restoration, and indeed for a brief period after it, was dominated by heavily stylized poetic and dramatic forms; fiction, as Janet Walker (1997) notes, was considered a vulgar mode of writing. It was only the relatively higher status of fictional forms in Western literary canons that led Meiji *literati* to reconsider fiction as an acceptable form.

> Fiction in the period before contact with Western literature never had the prestige enjoyed by, first, lyric poetry, and then lyric-based drama. It may have taken an awareness of the greatness of the nineteenth-century European novel to convince the first shapers of a classical canon in the 1890s to include Japanese classical fiction in their histories of Japanese literature.[3]

Even so, there was a considerable gap between prose forms of the classical era – the Heian period (793-1185), for instance – and the *gesaku* ("playful") prose forms that marked the Edo period. Donald Keene (1998) notes of nineteenth-century *gesaku* writing that "the literary content, rarely more than thrice-recast versions of old gesaku stories or Kabuki plays, could hardly have engrossed any but the least discerning readers."[4] Indeed, even at its height – arguably, the late-seventeenth century writings of avowed *gesaku* master Ihara Saikaku (1642-1693) – prose fiction of this sort was marked by type-cast characters, and formulaic plot lines that led to readily anticipated moral conclusions. They were entertaining, and wildly popular, but by modern standards required little creativity beyond the construction of variations on a theme. Seldom did *gesaku* writing deal with the complexities of the individual self.

Developing the Subject through Literature

Two forces drove the development of literature – and the Japanese arts in general – during the Meiji period: one was the perceived need to develop art that would equal or surpass that produced in the West; the other, as stated above, was to construct and express a modern, individual "subject." With regard to the first, as Christine Guth (1997) argues, "[t]he

3 Walker, J. "Reflections on the Entrance of Fiction into the Meiji Literary Canon." In Hardacre, H. and Kern, A.L., editors, *New Directions in the Study of Meiji Japan*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, p. 42.

4 Keene, D. *Dawn to the West: Japanese literature in the modern era*. New York: Columbia University Press, 1998, p. 11.

Meiji recontextualization of art, which was part of the effort to gain parity vis-à-vis the West, sparked much dialogue among government officials and their spokesmen, artists, critics, and collectors both within and outside of Japan"[5] (Guth 1997, 35), suggesting that the project of establishing a "modern" artistic canon was not only politically motivated, but also that it was to be a collaborative effort between artists and the Meiji State. In the area of literature, and particularly the fiction genre, there was a drive to posit "a new sort of subject, one that could view the world outside it as an object and, by means of that power, criticize and reflect on the reality of the day."[6]

"Reality" is the key word here, for in contrast to pre-Meiji literature, which tended to utilize established plot structures and type-cast characters, as noted above, the modern Meiji novel was presented as a realistic genre, and tended to focus on the individual, a concept that, until recently, had been deemed not only unsuitable, but unseemly.[7] But if the early Meiji era was marked by an implicit struggle between the old guard of *gesaku* writers – men such as Kanagaki Robun (1829-1894) and Kubota Hikosaku (1846-1898) – and the avant-garde work of writers influenced by translations of Western works, the struggle did not last for long; by 1885 Tsubouchi Shōyō (1859-1935) had published his seminal text *Shōsetsu shinzui* (1885; Essence of the novel), in which he outlined the basic parameters for *modern* Japanese literature, and defined its most effective structure as realistic long-prose narrative. The following year Futabatei Shimei (1864-1909) began to write *Ukigumo* (1886-89; Drifting cloud), widely regarded as Japan's first modern novel, and a study in individual character. *Ukigumo* explores not only a variety of characters in early Meiji, but more importantly their motivations for acting, their individual personalities, and thus represents an early example of literature that establishes and explores the nature of the self.

This was the origin of what would very shortly be termed *junbungaku* (pure literature), a word coined in 1893 that corresponds, superficially at least, to "serious literature" in English, or the French *belles lettres*.[8] For purposes of this essay, however, it is important that *junbungaku* and its origins be closely tied to the inception of modern literature and the modern

5 Guth, C. "Some Reflections on the Formation of the Meiji Artistic Canon." In Hardacre, H. and Kern, A.L., editors, *New Directions in the Study of Meiji Japan*. Leiden, New York, Köln, Brill, p. 35.

6 Walker 1997, p. 43.

7 Keene 1998, p. 51.

8 The term *junbungaku* was first used by poet Kitamura Tōkoku (1868-1894) in his "Naibu seimei-ron" (Theory of interiority) in 1893.

Meiji subject because, as will be shown below, *junbungaku* as a practice contributed significantly to the conception, growth, and maturation of the modern Meiji subject upon whose shoulders the new Japanese State was built.

In Other Words

One of the challenges facing those who would develop the new form of literature known as the *shōsetsu* (commonly translated simply as "novel"[9]) was the lack of a written language that accurately reflected the speaking patterns of the Japanese in the early Meiji period. Japanese writers at the dawn of the Meiji period still wrote prose either in Chinese, or in a modified form of classical Japanese that bore little resemblance to the language spoken on the streets of the new capital of Tokyo (Twine 1991, Orbaugh 2003). To understand this in Western terms, imagine that Lord Byron's language options, or Mark Twain's, had been limited to either Latin or to the Middle English of Geoffrey Chaucer.

Efforts to rectify this situation led to several decades of linguistic experimentation that came to be known collectively as the *genbun itchi* (concordance of written and spoken language) movement, in which verbal inflections, vocabulary, and even spelling underwent a comprehensive overhaul, while space was made in the language to import words from Western languages. By the turn of the twentieth century, a Japanese written language had been developed that was versatile enough to express the complex ideas of the new Meiji society, while mirroring the modern vernacular being used by the common people.

Lack of a modern written Japanese was a serious obstacle not only to the construction of new modes of literature, but also to the expression and intelligibility of the new Meiji "subject" who would be at the heart of those narratives; how, for instance, was a middle-aged man supposed to recognize himself in a literary character who spoke in antiquated language he could barely understand? Would he recognize himself in these characters and their speech patterns? Would those linguistic forms be able to sort out the complex layers of hierarchy that marked Japanese society? As Orbaugh

9 The term is adopted from the Chinese *xiao shuo*, meaning "little story," referring to prose fiction written in the Chinese vernacular during the classical period. Ironically, the *xiao shuo* genre seems to have favored fantastic or supernatural elements, in contrast with the Japanese redefinition of the term as "realistic prose." For more on the history of the *xiao shuo* (or *hsiao-shuo*), see Mair, V. (ed.), *The Columbia History of Chinese Literature* (New York: Columbia University Press), 2001. See also Orbaugh 2003, esp. p. 11.

notes, "the new language would have to be able to express the new, *modern* subjectivity that Meiji intellectuals wished to create. Would readers understand it, or would they be frustrated by their inability to read the narrator's and their own 'position' in the social web?"[10] What we see here is that the *gembun itchi* movement was not merely a bid for a new mode of literary expression, but an effort to establish the actual building materials by which the new Meiji citizen-subject would be constructed in language, and thus potentially a means by which the newly established "Japanese citizen" could learn more about his or her position in society, and his or her duties within that society.

Thus, one could argue that the fictitious subject who appeared in the *junbungaku* of the early and mid-Meiji period fulfilled both a reflective and a constitutive function: he or she was reflective of what authors saw on the streets around them, and of course, what they saw in their own imaginations; but the literary hero also provided a model for readers to follow, an example of one individual confronting a series of dilemmas in the modern era. There is, in other words, a strongly didactic aspect to Japanese literature from this period, and its principal educational goal was to show Meiji readers by example how to be individuals, imperial subjects, and even Japanese. This last was particularly important when we consider that Japan was in the midst of an unprecedented period of importing things Western; what more crucial time could there be imagined to assert what it was to "be Japanese"?

In other words, *junbungaku* – and specifically, the Meiji *shōsetsu* – was constructed as a form of writing *by*, *for*, and *about* Japanese people, and one of its most crucial functions was to define for readers who they were as Japanese. In addition to offering a new and exotic mode of literary entertainment for readers, it served the wider national purpose of strengthening the newly formed Meiji state and its goal of constructing an educated, obedient, and morally conscientious populace of citizen-subjects.[11]

10 Orbaugh, S. "The Problem of the Modern Subject." In Mostow, J., editor, *The Columbia Companion to Modern East Asian Literature*. New York: Columbia University Press, 2003, p. 28.

11 Novels abound from this period that express, among other things, the tension between the traditional beliefs of the late Edo period and the demands of the new Meiji state. Ozaki Kōyō's (1868-1903) *Konjiki yasha* (1897; Gold-loving she-demon) deals with a conflict between opportunistic materialists and moral obligation; Natsume Sōseki's *Sorekara* (1909; And then) and *Kōjin* (1912; The wayfarer) both deal with men attempting to navigate the liminal space between old and new, though in the former the protagonist seeks to embrace the new, while in the latter he rejects it; and Mori Ōgai's *Gan* (1911-1913; Wild Goose) deals with a young medical student who must choose between continuing his medical studies in Germany and indulging in his romantic feelings for the hapless mistress of a moneylender.

From Political Expedient to Pure Art

The success of these efforts is indicated by the fact that, by the second decade of the twentieth century, the aesthetic demands of *junbungaku* began to supersede the perceived need to invent the modern subject and its relationship to the State. By 1914 the Meiji state had grown strong enough that celebrated novelist Natsume Sōseki (1867-1916) felt compelled to critique its power over the individual subject in a speech to the students at the Gakushūin (Peers School) entitled "Watakushi no kojinshugi" (1914; My individualism).[12] Novelists who also worked as translators, such as Tayama Katai (1872-1930) and Mori Ōgai (1862-1922) had transplanted the seeds of Naturalism and Romanticism into Japanese literature, and a new generation of younger writers, including Tanizaki Jun'ichirō (1886-1965), Kikuchi Kan (1888-1948), Akutagawa Ryūnosuke (1892-1927), Satō Haruo (1892-1964), and future Nobel laureate Kawabata Yasunari (1899-1972) were beginning to experiment in earnest with the concept of literary art for its own sake.

It would be wrong, however, to suppose that *junbungaku* made a seamless and wholly spontaneous transition from being a tool for the strengthening of the Meiji state to what the French would term *l'art pour l'art*. While there can be little question that writers of the early twentieth century were concerned about producing literary art, particularly in the Taishō (1912-1926) era, it is also true that the political functions of literature also occupied an important role in writing of this period, particularly in the so-called Proletarian writing of the late 1910s and early 1920s. How could these apparently opposing concepts be reconciled? The matter was discussed in a series of lively literary debates (*ronsō*) that occurred between 1923 and 1935, and involved nearly the entire literary community. Beginning as a reaction against the recent politicization of literature by Marxist writers in the wake of the Bolshevik revolution of 1917 in Russia, writers and critics carefully stripped *junbungaku* bare of all political function, declaring that literary art must be for its own sake, without reference to political or social realities; however, they retained the realism and introspection that had marked serious Japanese writing from the start. The real winner of the debates, arguably, was the so-called I-novel (*watakushi shōsetsu* or *shishōsetsu*), a form of confessional writing developed in the early twentieth century in which the writer lays bare his most personal thoughts, feelings, and reactions to everyday minutiae, forming an intimate, dialogic connection of trust and disclosure with the reader (Fowler 1992, Keene 1998). By

12 A translation and introduction to this text by Jay Rubin is available in *Monumenta Nipponica* 34.1 (Spring 1979), pp. 21-48.

the end of the debates, the I-novel was understood to be the quintessential form of *junbungaku* (Hirano 1972, Strecher 1996).[13]

It is significant that the I-novel should have emerged from the Proletarian literature debates as the quintessential form of *junbungaku*, if only because it established, as perhaps no other form of literature could have done, an intimate relationship between author and reader. Celebrated examples of the genre include the aforementioned Tayama Katai's *Futon* (1907; The Quilt),[14] detailing Katai's sexual obsession for a female writer who lived in his home as an apprentice; and Shimazaki Tōson's (1872-1943) *Shinsei* (1918-19; A New Life), about Tōson's love affair with a niece, and his subsequent flight from Japan after she becomes pregnant. However one chooses to view such works – it would seem that readers were less than sympathetic with Tōson's embarrassment of his niece – there can be no doubt that the relation of unadorned personal facts to the reader established a sense of personal familiarity between author and audience.[15] That is to say, the I-novel came to facilitate a sense of confidentiality between author and reader, an intimate literary space in which the author might lay bare his or her most private thoughts, feelings, sensations, and even transgressions, quite as though the two participants in the reading-writing process were close friends.

This is by no means to suggest that all confessional literature expressed such sordid events. Indeed, one of the finest examples of confessional literature from my own reading experience is Shiga Naoya's (1883-1971) short story "Kinosaki nite" (1917; At Kinosaki), in which the narrator (Shiga himself), meditating intellectually on the nature of death, carelessly tosses a stone at a lizard sunning itself atop of rock in a stream; it is an unlucky shot that kills the lizard, leading the narrator to reflect on how thoughtlessly he has deprived another living creature of its life. It is such minutiae that mark confessional literature, and to a great extent pre-war *junbungaku*

13 The debates began with a brief essay by Arishima Takeo (1878-1923) entitled "Sengen hitotsu" (1923; A declaration), in which Arishima questioned the true purposes of *junbungaku*. For a thorough discussion of this text see Strecher, M., "Arishima Takeo's 'Sengen hitotsu' and the Origins of the Proletarian Literature Debate" in *Gengo to Bunka* No. 2 (Spring 2002). For more on the development of the debate on pure literature, see Strecher, M., "Purely Mass or Massively Pure? The Division Between 'Pure' and 'Mass' Literature" in *Monumenta Nipponica* 51:3 (Autumn 1996), pp. 357-374. For a detailed rendering in Japanese, see Hirano Ken, "Junbungaku to taishūbungaku" (Pure literature and mass literature) in *Gunzō*, Dec. 1961, pp. 154-172; and Hirano Ken, *Bungaku: Shōwa jūnen zengo* (Literature: Around 1935; Tokyo: Bungei Shunjūsha, 1972).

14 See especially Henshall, K., *In Search of Nature: The Japanese Writer Tayama Katai* (Leiden and Boston: Global Oriental), 2013, pp. 107-123.

15 See Keene 1998, pp. 264-65.

itself. More to the point, details such as these reveal to readers a close sense of humanity on the part of the writer, onto which the reader may superimpose his own experiences, consider similar moments in her own life.

In broad terms, *junbungaku* prose up until the early years of the Second World War may be understood as extremely realistic, confessional stories exposing the most intimate thoughts and impressions of an author, initially as a means of positing the modern Japanese subject, but later for the purpose of interrogating that subject – the author – in relentless detail. It was, moreover, rendered in a deliberately constructed new form of written Japanese that was initially meant to reflect accurately the speaking patterns of modern Japanese, but that would itself gradually be refined into an art form. *Junbungaku* was, by the start of the Second World War, deliberately a-political, socially disinterested, focused on the emotional state of the writer, and expressed in well-crafted – "experimental" would not be an overstatement – literary language.

Creating Models of the Contemporary Age

The re-politicization of traditional *junbungaku* occurred after the Second World War ended in 1945, as many writers came to realize that the rupture between literature and politics had rendered them voiceless during Japan's period of militarist expansionism throughout Asia and the Pacific. By the late 1950s writers such as Ōe Kenzaburō (b. 1935), Abe Kōbō (1924-1993), Oda Makoto (1932-2007) and Kaikō Takeshi (1930-1989) had risen to the forefront of this latest rendition of *junbungaku* as socially and politically activist literature. These novelists, among many others, carried with them vivid memories of Japan's wartime past, and spoke out in both fiction and nonfiction against the U.S.-Japan Security Treaty (AMPO), the Vietnam War, the continued U.S. occupation of Okinawa, and nuclear weapons.[16] Their work, broadly speaking, expressed the hopes and frustrations of rebuilding Japan, but did so under the shadow of the political domination of Japan by the United States. At the same time, like their prewar forebears, writers of postwar *junbungaku* continued to demonstrate a penchant for deep introspection, investigating their most minute thoughts and impressions. From Abe's explorations of identity in *Tanin no kao* (1968; Face of

16 For an excellent introduction in Japanese to the student movements of this period, see Takagi M., *Zengakuren to Zenkyōtō* (Tokyo: Kōdansha Gendai Shinsho, 1985). For a treatment in English, see Strecher, M., *Dances With Sheep: The Quest for Identity in the Fiction of Murakami Haruki* (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan Press, 2002), esp. pp. 8-21.

Another) to Ōe's existentialist crisis in the semi-autobiographical *Kojinteki na taiken* (1964; A Personal Matter) and Kaikō's equally autobiographical experiences as a war correspondent in Vietnam in *Kagayakeru yami* (1968; Into A Black Sun), writers of this period, consciously or unconsciously, brought a unique – and uniquely Japanese – perspective to their fictional output that was grounded in the experience of being on the losing side of a long and bitter war. More than the physical destruction of Japan's cities, or even the experience of being bombed or strafed, as Kaikō was, this was a crisis of identity; when the Emperor Shōwa (Hirohito) announced to his people on 1 January 1946 that he was not a deity but only a man, the entire purpose of the past fifteen years of war and sacrifice and hardship, all carried out in the name of the Emperor, became meaningless. As John Nathan writes in his introduction to Ōe's *Teach Us to Outgrow Our Madness* (1977):

> In a single day, all the truth Ōe had ever learned was declared lies. He was angry and he was humiliated, at himself for having believed and suffered, and at the adults who had betrayed him. His anger resided; it was the source of the energy he first tapped when he became a writer.[17]

Mishima Yukio (1925-1970), whose apparently conservative politics and neo-romantic tendencies otherwise contrast quite starkly with Ōe, nonetheless expresses a similar sense of betrayal in his 1966 work *Eirei no koe* (Voices of the Heroic Dead), in which the spirits of *kamikaze* pilots lament the voluntary declaration of humanity by the emperor for whom they gave their lives.[18]

The point to be taken here is that writers of the Japanese postwar era, which is sometimes declared "over" as of 1970, expressed a powerful experience that spoke quite specifically to Japanese readers who could relate to the historical events that had given rise to that message, particularly the war.[19] In many ways they continued to construct a new "subject," as their Meiji predecessors had done, and with an equal sense of urgency, for the Second World War, for millions of Japanese, represented the negation of

17 Nathan, J., Introduction, in Ōe, K., *Teach us to outgrow our madness*. New York: Grove Press, 1977, p. xiv.

18 See Mishima Y., *Eirei no koe*. Tokyo: Kawade Shobō, 1966.

19 Economically, the "postwar" is defined by the periods of immediate postwar reconstruction in the late 1940s and 1950s, and economic "rapid growth" (kōdo seichō) in the 1960s; politically, its end coincided with the end of meaningful political dissent with the ratification of the AMPO Treaty in 1970. Culturally, the death by ritual suicide of Mishima Yukio on November 25, 1970 has been seen as the symbolic end of the postwar in Japan. See Strecher, M., *Dances With Sheep*; see also Karatani, K., *Shūen o megutte* (Concerning endings). Tokyo: Fukutake Shobō, 1990.

everything they had grown up believing about themselves as a nation and a race. As it fell to politicians to reconstruct the physical Japan, it fell to writers of *junbungaku* to reconstruct Japan's "soul," to establish models by which their readers could begin to understand themselves as Japanese in a postwar world.

1994 Nobel laureate Ōe Kenzaburō, perhaps the "purest" of these *junbungaku* writers by virtue of the fact that he has doggedly held to his dense, intellectual mode of expression for more than six decades despite a steady decline in his readership, succinctly expresses the task of the writer in his 1989 defense of pure literature:

> The role of literature – insofar as man is obviously a historical being – is to create a model of a contemporary age which envelops past and future and a human model that lives in that age.[20]

Ōe's underlying meaning here, I think, is that the postwar Japanese writer's duty is not merely to focus on his art (as prewar writers were wont to do), happily ignoring those annoying and distracting events and trends that occur around him, but rather to engage those trends intellectually, to provide guidance and leadership for the reading public, pointing the way toward a better Japanese society, better living through socially conscious and conscientious literature. It was both a familiar refrain and a battle cry, and would lead a great many postwar writers to engage in political movements, to resist Japan's uncritical alliance with the United States, to speak out against the war in Vietnam, against nuclear weapons and nuclear power, to demand an end to the U.S. occupation of Okinawa (which finally did end in 1972), to press for more rights for women and minorities (Japanese of Korean descent, descendants of the *burakumin*, for instance), and so on. In short, Japanese *junbungaku*, with few exceptions – Mishima Yukio, Kaikō Takeshi, Ishihara Shintarō (b. 1932) – became largely a voice for the Japanese liberal elite.

This did not mean, however, that writers were giving up on the artistic demands of their craft. Quite the reverse, again borrowing from the intellectual trends of the times, writers like Ōe, Abe, and the somewhat younger Nakagami Kenji (1946-1992), worked hard to balance their intellectual pursuits with new and innovative modes of literary expression. Ōe and Nakagami succeeded in devising literary styles so complex as to rival American novelist Thomas Pynchon's (b. 1937) prose in the English language (reflecting, perhaps, the complexity of the times, and of the subjects

20 Ōe K., "Japan's Dual Identity: A Writer's Dilemma" in Masao Miyoshi and H.D. Harootunian, eds., *Postmodernism and Japan* (Durham, NC: Duke University Press, 1989), p. 193.

about which they wrote), while Abe combined literary imagination with an impressive scientific background. Mishima carried out a sustained campaign of expanding the Japanese vocabulary, challenging readers to figure out his subtle nuances. And yet, throughout this period, Western philosophical thought – the Modernist impulse, French existentialism and absurdism, surrealism, magical realism – continued to make their presence felt even within these thoroughly *Japanese* literary modes.

Western intellectual systems notwithstanding, it remains true that the "model" of which Ōe writes, like its prewar counterparts, is generally constructed *by*, *for*, and *about* Japanese subjects, set predominantly within the context of a culturally and historically specific "Japanese experience."[21] To look at Ōe's own works, we notice two things: first, that the protagonists are nearly always introspective intellectuals, closely modeled on Ōe himself; and second, that Ōe seldom leaves the reader in any doubt about what his protagonist is thinking. The experience of reading Ōe is not unlike sitting through a lecture, in which the author explains himself to us in painstaking detail. His model is extraordinarily well-crafted, clear, and precise. This, once again, follows the long-standing tradition of *junbungaku* I have outlined above. In this setting, the reader is a politely silent, respectful audience member rather than a part of the conversation.

What I mean to suggest here is that Japanese "pure" literature, from the Meiji period to the end of the postwar era, was dominated by a monologic discourse on the part of the writer, who assumed a particular type of reader, namely, one whose cultural, linguistic, historical, and social background was not markedly dissimilar to his own. In this sense one could imagine a continuum, at one end of which would be a reader whose experiences are virtually identical to the author, and who would intuitively respond to that author's text with an extremely high sense of familiarity and affinity, and at the other end an "uninitiated reader" whose cultural, linguistic, historical, and social background is completely different from the author's. In the absence of extensive training in Japanese language, culture, history and social structures, such a reader is likely to find most works of *junbungaku* – even translated into his own language – rather difficult to grasp.

This is, of course, true in any national literature, but one suspects that the gap between what we might, following Wolfgang Iser (1980), term the

21 Naturally, there are important exceptions to this statement. Much of the science fiction and fantasy literature by Abe Kōbō, from the short story collection *Kabe* (1951; The wall) to the better known *Daiyonkan pyōki* (1959; Inter ice age 4) and *Suna no onna* (1962; Woman in the dunes) is marked by non-cultural-specific settings and characters; some of Kurahashi Yumiko's (1935-2005) later works, such as *Amanonkoku ōkan-ki* (1986; Chronicle of the Amanon highway), show a similar tendency.

"ideal reader" of *junbungaku* and the "uninitiated reader" of such writing is rather wider. Iser contrasts the "ideal reader" with the "implied reader," the latter being a figure both real and imaginary, a generic reader who is assumed to apprehend and "concretize" the text, bringing its potential meaning to fruition through the act of reading/writing. The ideal reader, on the other hand, he presents as disadvantageous, if even possible, since "he would have to share the intentions underlying [the] process" by which the author re-codifies prevailing contemporary codes. In such a case, "communication would be quite superfluous, for one only communicates that which is *not* already shared by reader and receiver."[22]

This might be true if we could determine exactly what "codes" are being transmitted by the author (and which ones matter to the reader), but we are not necessarily speaking here of hidden messages in the text; this is not about the mysterious or artistic meta-aspects of a text, but about its social and historical points of reference, its connections with the reality that surrounds the author and give a sense of realism and actuality to his work. It is about the depiction of experience, of culture. The "ideal reader," or something close to it, does in fact exist; it is someone whose *general* upbringing, whose cultural milieu, education, and linguistic background are similar to the author's. Such a reader may not be capable of discerning the symbolic or metaphorical meanings in an Ōe Kenzaburō novel (nor, for that matter, should we assume that Ōe himself is aware of them all), but he will probably respond to the sense of hopeless despair that pervades Ōe's descriptions of the final day of the Second World War. He might well share Ōe's memories of shock and horror at hearing the emperor speak in a human voice.

Obviously, what I seek to describe here is less theoretical than commonsensical. We understand more clearly what we have experienced ourselves, and thus expend less energy on what is commonplace and focus more on what is unusual in the text. The "uninitiated reader" may experience pleasurably the exoticism of an unfamiliar culture, but for that very reason will not possess the experiential background needed to gain immediate access to the historical and cultural framework of the text – access that is necessary in order to look beyond it to its more significant aspects. As stated earlier, this is true of any reading situation, in any cultural or linguistic setting.

And yet, one cannot help but imagine that the gap is greater in Japan than in many other instances between "ideal" and "uninitiated" reader. This is almost entirely the result of what we might term the "closed

22 Iser, W., *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1980), p. 29.

system" of Japanese culture. Seen both in terms of socialization and in linguistic terms this is quite clear to anyone who has lived for very long as a non-Japanese within the Japanese system. Education is rigorously controlled by Japan's Ministry of Education, Science, Culture, and Sports (Monbukagakushō, sometimes called MEXT for short), which insists upon a largely uniform curriculum for all nine years of compulsory education. Much of that education is focused on mastery of the Japanese language – itself a closed system, containing an astonishing number of "ritual expressions" – but it is also designed to train young Japanese to navigate successfully the complexities of a thoroughly hierarchical society, so that each graduate of the education system understands his place and role within the structure. There is a very good reason Japanese are hesitant to travel outside of Japan, particularly alone: they cannot predict what specific social or linguistic situations they may encounter, and fear they will not know the correct formulas with which to respond. Japanese education – like the language – trains people to say the right thing at the right time; it does not teach them to adapt and improvise.

To sum up, traditional Japanese "pure" literature is a mode of writing that was – and to some extent still is – intended to depict the Japanese experience, for Japanese readers with the correct cultural, linguistic and historical experience. It is meant to express the Japanese subject, tell a uniquely Japanese story. And until the 1970s, this experience was assumed by many to be not only impenetrable to non-Japanese readers, but common to *all* Japanese, by virtue of their shared experience, a discourse that came to be codified in the postwar era as the *Nihonjinron*, literally, "theory of Japanese people." As Sugimoto Yoshio (1999) argues,

> At the core of the *Nihonjinron* discourse lies the notion of Japaneseness, a set of value orientations that the Japanese are supposed to share. *Nihonjinron* advocates share the fundamental assumption that Japaneseness, which every single Japanese supposedly possesses, has existed indefinitely, that Japaneseness differs fundamentally from "westernness", namely western orientations, and determines all aspects of Japanese ways of life.[23]

What we also find in the *Nihonjinron* discourse, however, is a thinly veiled reverse-Orientalist argument for the exoticism and uniqueness of the Japanese race, language, and culture, grounded in a valorization of the unusual or – dare one say it? – the *inscrutable* aspects of what it means to be "Japanese." Perhaps it was for this very reason that Kawabata Yasunari,

23 Sugimoto, Y., "Making Sense of *Nihonjinron*" in *Thesis Eleven*, No. 57 (May 1999), p. 82.

a thoroughly modern man, elected to receive the Nobel Prize for literature in 1968 dressed in traditional Japanese robes and spoke in his acceptance speech, as a *de facto* representative of his people, about a Japanese fondness for understated beauty that he must have known would be difficult for non-Japanese to understand. One suspects that this assumption, that non-Japanese will never be able to "get it," is not uncommon in Japanese purveyors of *junbungaku*, and indeed may rank among its most important characteristics.

Murakami Haruki and the "Death" of Japanese Literature

One might say that history intervened in the postwar rendition of *junbungaku*, as the various causes that gave strength and life to the voices of protest in the 1960s, one by one, went by the wayside. The U.S.-Japan Security Treaty that offered a focal point for writers and students alike was renewed behind closed doors in 1970, Okinawa reverted to Japanese sovereignty in 1972, the Vietnam War ended in 1975, and while nuclear weapons and power continued – and continue even now – to be a serious issue in Japanese political discourse, activism after 1970 fell off sharply as it became increasingly clear that political protests, whether in the streets or in print, were simply not achieving discernible results.

In the area of writing, the general atmosphere of malaise surely affected what sorts of new writers emerged in the latter half of the 1970s. In 1976, Murakami Ryū (b. 1952) won the Akutagawa Prize for his short novel *Kagirinaku tōmei ni chikai burū* (1976; Almost transparent blue), a text that expressed the combined nostalgia and frustration of young students who watched the protests of the 1960s collapse so suddenly in 1970, a motif he returned to in 1987 with *69*, dealing with youth culture in the year 1969. Perhaps more important for the current discussion, however, was the 1979 début of Murakami Haruki with the even shorter novel, *Kaze no uta o kike* (1979; Hear the wind sing), which won the Gunzō Prize for new writers and, like Ryū's maiden work, reads as an effort to make sense of what happened to the sense of hope and excitement that marked the late 1960s.

What makes Murakami's emergence important to this discussion is not that he wrote about the death of the 1960s, but rather *how* he wrote about this. Consciously and deliberately eschewing the tropes, particularly the written style, of *junbungaku*, Murakami Haruki began his career with a meandering, occasionally touching story of youthful confusion in a language that was light and simplistic, a very far cry from the painstakingly-wrought, densely powerful prose of his literary predecessors.

But Murakami's writing style is more than just the product of his determination to break with the practices of *junbungaku*; it was also, arguably, the result of his generation's fascination and admiration – what the Japanese call *akogare* – of Western culture in general, and during that period, American culture in particular. Born in the early postwar, Murakami Haruki reached teenage in the early 1960s amidst the period of economic "rapid growth" (*kōdo seichō*) when Japan's industrial might was becoming a very real factor in the world economy. Unlike those just ten years older than himself, Murakami had no memories of American bombs raining down on Japanese cities, of hardship and survival. As a child he never went hungry, never worried about where he would sleep. Growing up in the Kōbe area, for Murakami's generation American soldiers were neither "invaders" nor "occupiers;" they were simply there.

The point here is that Murakami's generation, unlike those that preceded it, was capable of confronting "America" in a manner reminiscent of how early Meiji reformers looked at "the West:" as the key to something new and exotic. If the AMPO Treaty represented for older Japanese (those of Ōe's generation, for instance) the subjugation of Japan's moral and political sovereignty, for Japanese of Murakami's age, "America" was something presented through the new medium of television as clean, wholesome, and above all, comfortable. It was what Japanese saw in the imported reruns of *I Love Lucy* and *Leave It to Beaver*: an enduringly tidy, prosperous, predominantly white, middle-class society in which everyone drove their own cars, owned their own spacious homes, and had leisure time to spend with their children at the end of the day. In short, for Japanese of this period "America" was a reified image that represented the "good life," and it was highly attractive.

There is no way of knowing to what extent Murakami was exposed – or responded – to these manufactured and neatly sterilized images of America in the early 1960s as, along with millions of other Japanese middle school students, he began his formal study of English. What we do know, from the author's own accounts, is that during this formative period of his life he spent a considerable portion of his free time and pocket money on second-hand books in English, forcing himself to build his command of that language by reading the works of F. Scott Fitzgerald, J.D. Salinger, Raymond Chandler, Truman Capote, and others in their original forms rather than in translation. In so doing, Murakami must have encountered an "America" *not* presented in popular television re-runs; a nation of deep racial and social divisions, of sexual inequality, of homophobia, of alcoholism and drug addiction, of pedophilia and political fear. This was the *real* America.

Why, one may wonder, did Murakami not turn away from this disturbing image of "America" that he found in his extracurricular reading? Was

it, perhaps, because despite its many flaws, this was a more *genuine* America than he had been shown to this point? Even as many Japanese found themselves increasingly drawn to the sense of *akogare* that surrounded America at this time, Murakami may have been attracted to the very flaws that this *akogare* took pains to ignore.

We see this attraction to the more genuine America, I would argue, in Murakami's early fascination with American jazz music. When not spending his pocket money on used paperback novels, he was purchasing battered vinyl recordings of Miles Davis, Julian "Cannonball" Adderly, Bill Evans and Thelonius Monk. Murakami listened to everything, from big band to bebop to "acid" jazz. Perhaps it appealed to his slightly off-center tastes; jazz is structured, even mathematical, yet also irregular, never quite predictable, and always difficult to analyze or define. No two jazz performances are alike, and no two performers play a given tune the same way. Jazz is an enigma; asked once to define it, Louis Armstrong famously quipped, "man, if you gotta ask you'll never know." But anyone who has played jazz knows that it flows, maybe more than any other kind of music, straight from the soul, from the darkest places in the psyche. There is no room for pretense, for "faking it," or for copying. We play what we feel because, when we don't, everyone knows. Jazz is uniquely suited to express pain, joy, angst, loss. It may have been the only music, at least in those days, capable of expressing the true reality of "America."

Deconstructing "Pure Literature"

One suspects that Murakami's fascination with jazz was – and remains – a strong influence on how he tells his stories. He has claimed in numerous interviews that he does not plan his stories, but permits them to develop organically on their own. His method is not so much "stream-of-consciousness" as "improvisation," like a jazz performance. In a recent book of essays, in fact, Murakami likens his work to that of a musician: "when I'm writing a novel, I have not so much the sensation of 'writing sentences' as of 'performing a piece of music.'"[24]

A willingness to approach the act of writing from a new direction seems to have been present from the beginning, and is once again tied closely to Murakami's relationship with the English language, a tool that permitted him, as a new writer, to see the world he wanted to portray through new

24 Murakami H., *Shokugyō to shite no shōsetsuka* (The professional novelist). Tokyo: Switch Library, 2015, p. 49.

eyes. This grew at least in part from his initial attempt to produce a novel, an attempt he admits was unsuccessful. "So I figured, 'well, this is probably about right,' and I spent months writing it out, but when I read over what I'd written, it wasn't all that interesting, even to me."[25] This, however, led to a more important realization: "There's no way I can write a good novel. So why not throw aside all my preconceived notions of what a good novel is, of what literature is, and freely write whatever I feel, whatever floats into my head?"[26]

Murakami goes on in the same essay to describe how he developed his rather unorthodox style of writing by producing his first chapter in English. Limited command of English forced him to adopt relatively simple sentence structures which, when translated back into Japanese, became the prototype for the Murakami style. This written style, straightforward and clear, yet devoid of decoration, of artistic sense, and above all, lacking any pretense at *seriousness* for its own sake, was the very antithesis of what postwar *junbungaku* had come to be and, whether Murakami intended it or not, posed a serious challenge to the primacy of the *junbungaku* model for literature.

At the same time, we see – or ought to see – a return to origins here as well, for modern Japanese literature, as we have noted, began with the invention of the *shōsetsu* form, and the concurrent creation, almost from nothing, of the modern Japanese written language. That language was refined from Meiji through the early Shōwa era. If, as I have argued above, Murakami Haruki's plainstyle prose, termed *mukokuseki* ("nationalityless") by some critics,[27] takes its stylistic inspiration from a *foreign language*, and its methodological approach – improvisation – from jazz music, then what remains of the essential quality of "Japaneseness" that has traditionally grounded *junbungaku*? In fact, Murakami's version of fiction, perhaps without meaning to do so, effectively deconstructed precisely those literary models that were so carefully developed in the postwar.

In other words, writers and critics from Ōe Kenzaburō to Maruyama Masao and Kuroko Kazuo who have viewed Murakami Haruki as the "death of 'pure literature' in Japan" are quite right. He is. But let us be quite clear on one point: the "death of 'pure literature' in Japan" is not necessarily a bad thing. In fact, one could argue that it was inevitable, and is potentially a very good thing, and for three very good reasons.

25 Murakami 2015, p. 44.

26 Murakami 2015, p. 45.

27 See Kim, Y., "Kankoku ni okeru Murakami Haruki no juyō to sono kontekusuto" (Murakami Haruki's reception and its context in South Korea). In Fujii, S., ed., *Higashi Ajia ga yomu Murakami Haruki* (Murakami Haruki as read in East Asia). Tokyo: Wakakusa Shobō.

First, it is important to remain cognizant of the fact that "pure literature," despite its grounding in Western models imported during the Meiji period, was always intended as a wholly *Japanese* mode of writing, intended for *Japanese* readers, meant to construct *Japanese* models of subjectivity, to express, indeed, something essential about *being Japanese.* As noted earlier, this was part of a much larger project to produce a well-defined Japanese "citizen-subject" who was the equal of any modern European individual, but who was also quite unique as a subject of the divine Meiji emperor. What began as a geopolitical necessity – the need to transform an isolated, vulnerable island nation into a strong, modern nation-state – was eventually fetishized into such forms as "state Shintō" (with the unique, divine Japanese emperor at its center) in the prewar, and as we have seen above, *Nihonjinron* in the postwar. In other words, the conception of Japanese uniqueness served as a subterranean wellspring that fed the two distinct ponds: *Nihonjinron*, and *junbungaku*.

There are good reasons to suppose that the idea of Japanese "uniqueness," whether it is used to ground *junbungaku* or the *Nihonjinron* perspective or both, is at once outdated, and yet likely to remain a part of our discussions of Japanese culture for some time to come. The concept is outdated because, quite simply, while Japan remains an island nation, it is in no sense of the word "isolated," and it was Japan's relative isolation from the rest of the world prior to Meiji, like a "lost world," that gave rise to the idea that Japan's culture and bloodline had remained undiluted for millennia. But even had this been true (which is highly unlikely), such "isolation" surely ceased to a large extent with the advent of Meiji, and completely in the postwar era. Again, this is not theoretical but simply common sense. Like all post-industrialized societies, Japan is connected to the world through the most modern means of communications and transportation. More Japanese than ever before in history have traveled abroad, and nearly every Japanese carries or has access to the technology necessary to explore the outside world, at least in virtual form. Young Japanese today know more about the world outside of Japan than any generation that has ever lived. The same works in reverse; Japan is no longer a mysterious land about which little is known, but a major player in the global economy. Millions of non-Japanese have visited, and thousands reside here.

This, however, may be precisely what keeps the *Nihonjinron* concept alive, even fueling new nationalist movements in the early twenty-first century. We have only to look at those moments when Japan was in its most "cosmopolitan" phases, when external influences were at their strongest – early Meiji, the "Taishō democracy" of the 1920s, the arrival of television at the end of the 1950s, and of the Internet in the 1980s – to note that these eras led to powerful movements to preserve and protect

"native" culture, to distinguish clearly between what *is* Japanese and what *is not*.

A second reason that traditional *junbungaku* may have run its course is that the Japanese people themselves are *not* the homogeneous, unified body of people they are so often portrayed to be. Like Japan's isolation, this is a myth perpetuated by those who would radically reduce the world to "Japanese vs. non-Japanese" or, more bluntly, to "us vs. them," an economy in which "them" does not fare too well. Certainly the "homogeneity" of the Japanese is central to the *Nihonjinron* theory, the idea being that all Japanese, sharing blood, education, and language, think and behave more or less the same way. That "homogeneity" is also, in some sense, central to the idea of "human models" that become the focal point of *junbungaku*, and the ability of readers to recognize themselves in those models. But such an expectation, though perhaps a possibility up until the end of the Second World War, and perhaps even into the postwar, has surely and steadily been eroded by increased contact with the outside world, and the resulting influence on the individual. Today (if ever!), it would be a serious error to imagine that "all Japanese" think or feel the same way about much of anything. Like other people in the world, today's Japanese are products of their interests and experiences, and with the world at their fingertips via computers, tablets and smart phones, those interests and experiences are virtually infinite.

Third, questions of "identity" and "subjectivity" – the principal reasons for the development of "pure literature" in the first place – have changed considerably even since the postwar period. One might argue, in fact, that today's Japanese is both better and worse equipped to address the question of self-identity; better equipped, because he has so many choices available to him – he may choose to be a company man, a rebel, a musician, an athlete, a nerd, or some combination of these. But precisely because there are so many choices, an infinite variety, he may find his identity difficult to pin down. This is not limited to Japanese youth, of course; one has only to note discussions of gender confusion among today's teenagers worldwide to realize that their increased variety of choices is a mixed blessing.

The point to be drawn from this is that the audience or readership of Japanese literature today is far too diverse to be served by strictly-defined "models" provided by Japan's intellectual elites. Ōe Kenzaburō's "model of the contemporary human" will work for a number of readers, but will be incomprehensible to many others.

Enter the "Empty Narrative"

This is no longer the age of "literary models," but rather what I would like to call, for want of a better term, "literary absence." "Models," as a producer of *junbungaku* might conceive of them, are ready-made entities whose beliefs are well established and are presented, fully formed, to the reader. Ōe's own characters – his models – are largely based on himself, on his experiences, as might be expected. They are, in fact, meticulously drawn, brilliantly-wrought models that may be analyzed by readers in great detail, closely studied by the reader or scholar possessing the skill to penetrate their depths. This is the traditional model of how literature works, and while one credits Ōe with having developed an innovative and exciting new model in his fiction, one must also note that his conceptualization of literature as a whole, its methods and its purposes, is of the Old School. His fiction appeals and makes sense to those equipped with the right experiences and education to recognize and analyze his models. It is likely to be less accessible to younger readers, however, who may not see enough of themselves in that model to form meaningful comparisons. For such readers, the task of bridging the gap between novelist and reader – of constructing a real-world application of Ōe's model, in other words – becomes a Sisyphean one, for the gap can never truly be closed.

A "literary absence," on the other hand, centers not on a specific "model" character but rather on an absence, or an outline – something like an Everyman – who could be any of us, but does not remain so, because the reader fills in the "absence" with a presence that looks, sounds, and thinks, by a shocking stroke of coincidence, exactly like the reader.

Even more important than the mirror-like character/absence, however, is the dual-layered narrative into which he is (or we are) placed, one in which the surface narrative is utterly bizarre, while a deeper, parallel narrative describes circumstances so commonplace that nearly any reader can relate to them. In the so-called "Rat Trilogy," for instance, the surface narrative describes mythic journeys, talking pinball machines, all-empowering sheep, and the resurrection of the dead; the deeper narrative is about a man dealing with lost youth, missing friends, and crushing nostalgia. It is an odd juxtapositioning of narrative – one fantastic, the other commonplace – and they represent a clash not merely of style, but of ontology. This is the mingling of the real and the unreal, matter and anti-matter, being and nothingness, and the two at once attract and repel one another. Interestingly, while Murakami's surface (fantastic) narrative comes to a recognizable *denoument*, its parallel, everyday narrative remains unfinished, open-ended, reflecting the everyday reality in which we live. Most interesting of all, as these two narratives – one complete, the other

incomplete – intertwine with one another, a *third* narrative space opens between the two, an empty space in which the reader, taking cues from the bracketing dual narratives, constructs a *third narrative, unique to that reader*. If we think of the two parallel narratives as a kind of latticework, or even the lines of a three-dimensional sketch, we can easily imagine the reader filling in the colors and textures to complete the narrative picture on a more personal, three-dimensional level.

To posit the "empty narrative" is not without risk; if the central space of the narrative is empty, as suggested in the above diagram, is it not also then meaningless? Not necessarily. The fantastic and commonplace narratives provided by Murakami contain a vast array of potential meanings, of signs and symbols, intentional and accidental that lend themselves to potential narratives that might grow, ivy-like, upon the latticework. These meanings, like the narratives themselves, are sketched, and must be filled in by the reader. In this fashion, Murakami constructs a narrative mode that actually succeeds in bridging the gap between author and reader, or rather, that eliminates the need to bridge the gap at all, for once the story has been sent out into the world in search of a reader, Murakami simply fades into the background, no longer relevant save as a quiet, vestigial voice.

An Indistinct Image of "the West"

As we have seen, Murakami used his unorthodox perspective on the West – specifically, his image of "America" – to develop his approach to the act of writing, and from there constructed a new mode of literature that is neither "Eastern" nor "Western," but rather a hybrid that might be described as "West filtered through East." Looking at the long history of modern Japanese literature, then, we may say the circle has now closed upon itself. Having encountered the West in the Meiji era, Japanese writers imported the tropes of Western literature in order to construct a uniquely Japanese literature that essentially excluded the non-Japanese Other; Murakami, on the other hand, having encountered the West, developed his nationality-less "empty narrative" (which by its nature contains no fixed cultural grounding) and promptly unleashed it back upon the West. We might say that Murakami encountered the West, *and then gave it back*, not as a rejection, but as a *transfiguration* of the West, one that is re-exported for consumption.

This phenomenon is not limited to the writing of Murakami Haruki, nor even to the field of literature. One need only consider how animator and writer Miyazaki Hayao (b. 1941) has influenced the industry standards of Walt Disney Studios and Pixar; or how Murakami Takashi

(b. 1962), following his exposure to "simulationism" in New York City in the mid-1990s, would later export his own so-called "superflat" technique into the Western art scene. Like Murakami Haruki, both of these artists encountered Western technology and aesthetics, reconfigured them, and exported them back to the West. Today Miyazaki is regarded by some as the greatest animator who ever lived, while Murakami Takashi's designs appear on Louis Vuitton merchandise, album covers for major American musical artists, and of course, in his own works of contemporary art.

And what has Murakami contributed to Western literature? This is not easy to gauge accurately, but numerous American and British authors, from Richard Powers to Ruth Ozeki, David Mitchell to recent Nobel laureate Kazuo Ishiguro, acknowledge interest in his work. Nor are his influences limited to the West; in fact, one might be more justified in speaking of the opaque, wispy image of "the West" that Murakami shares with other writers in Asia, from South Korea's Yun Dae-yon to China's Wei Hui and Annie Baobei. Murakami's internationally acclaimed *Sekai no owari to hādo-boirudo wandārando* (1985; Hard-Boiled Wonderland and the End of the World) inspired Chinese rock musician Lin Di to name his band "Cold Fairyland" after the Chinese translation of the novel's title. Simply put, Murakami has constructed a liminal space, albeit a reified one – "the West" – which like his own works is an "empty narrative" into which each writer, whatever his or her cultural background, may fill in the details, constructing new realities from the outline found in fictional structures pioneered by Murakami Haruki.

More than his influences on Western *or* Asian writers, however, one might argue that we gain more from considering what Murakami has done for – or *to* – the idea of *junbungaku* in and out of Japan. Simply put, he has transformed *junbungaku*, from an insular, "closed system" of writing by, for, and about Japanese, and created an opening through which a more global version of *junbungaku* becomes possible. From this perspective it may be only fair to ask, did Murakami really *give back* the West? Or did he merely *open the system* that has, until recently, kept "West" and "East" distinct from one another? We might argue, rather, that Murakami has deconstructed firm definitions of "Japaneseness" as they emerged from the debates on *Nihonjinron*, as well as grounding longstanding definitions of *junbungaku*; at the same time, he has deconstructed conceptual perceptions of "the West," even as these were developed to oppose and yet, paradoxically, to define that very "Japaneseness" that grounds *Nihonjinron* and *junbungaku*.

Murakami accomplished all this, as I have sought to demonstrate, not through theoretical or philosophical interrogation, but simply by creating narratives that were so open-ended, so thoroughly malleable, that nearly any reader could access them and rewrite them in her or his own image.

To suggest a twenty-first century metaphor, in a world of Microsoft Windows and Apple-Macintosh computers, Murakami has constructed the literary equivalent of Linux, an operating system that is free, open-source, and most important, may be reconfigured by anyone with the ability and willingness to develop their own unique system, tailor-made for their own needs and interests.

Junbungaku will probably never be the same after Murakami Haruki. He has altered the model, to return to Ōe Kenzaburō's expression. But in the age of global economics, global trade, global communications, and even global studies, is it not about time that literature, too, had a global model? This is not the end of *junbungaku*, but a new departure for a global "pure literature."

Bibliography

Chang, M. 2009. "Taiwanjin no Murakami Haruki: 'Bunka hon'yaku' to shite no Murakami Haruki genshō" (The Taiwanese people's Murakami Haruki: The Murakami Haruki phenomenon as 'cultural translation'). In Fujii S., ed., *Higashi Ajia ga yomu Murakami Haruki* (Murakami Haruki as read in East Asia). Tokyo: Wakakusa Shobō, pp. 35-67.

Duus, P. 1976. *The Rise of Modern Japan*. New York: Houghton Mifflin.

Fujii, S., Numano, M., Shibata M., and Yomota, I. 2006. "Naze sekai wa Murakami Haruki o yomu no ka" (Why is the world reading Murakami Haruki?). In Shibata M., ed., *Sekai wa Murakami Haruki o dō yomu ka* (How does the world read Murakami Haruki?). Tokyo: Bungei Shunjū, pp. 1-10.

Gordon, Andrew. 2003. *A modern history of Japan: From Tokugawa Times to the Present*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Guth, C. 1997. "Some reflections on the formation of the Meiji artistic canon." In Hardacre, H. and Kern, A.L., editors, *New directions in the study of Meiji Japan*. Leiden, New York, Köln: Brill, pp. 35-41.

Henshall, K. 2013. *In search of nature: The Japanese writer Tayama Katai*. Leiden and Boston: Global Oriental.

Hirano, K. 1961. *Junbungaku to taishū bungaku* (Pure literature and mass literature). *Gunzō* (Dec.), pp. 154-172.

Hirano, K. 1972. *Bungaku: Shōwa jūnen zengo* (Literature: Around 1935). Tokyo: Bungei Shunjūsha.

Iser, W. 1980. *The act of reading: A theory of aesthetic response*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Karatani, K. 1990. *Shūen o megutte* (Concerning endings). Tokyo: Fukutake Shobō.

Keene, D. 1998. *Dawn to the West: Japanese literature in the modern era*. New York: Columbia University Press.

Kim, Y. 2009. Kankoku ni okeru Murakami Haruki no juyō to sono kontekusuto (Murakami Haruki's reception and its context in South Korea). In Fujii, S., ed., *Higashi Ajia ga yomu Murakami Haruki* (Murakami Haruki as read in East Asia). Tokyo: Wakakusa Shobō, pp. 7-34.

Kurahashi, Y. 1986. *Amanonkoku ōkan-ki* (Chronicle of the Amanon highway). Tokyo: Shinchōsha.

Mair, V (ed.). 2001. *The Columbia history of Chinese literature*. New York: Columbia University Press.

Mishima, Y. 1966. *Eirei no koe* (Voices of the heroic dead). Tokyo: Kawade Shobō.

Murakami, H. 2015. *Shokugyō to shite no shōsetsuka* (The professional novelist). Tokyo: Switch Library.

Ōe, K. 1989. Japan's dual identity: A writer's dilemma. In Miyoshi, M. and Harootunian, H., eds., *Postmodernism and Japan*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Ōe, K. 1977. *Teach us to outgrow our madness*. Nathan, J., trans. New York: Grove Press.

Orbaugh, S. 2003. The problem of the modern subject. In Mostow, J., editor, *The Columbia companion to modern East Asian literature*. New York: Columbia University Press, pp. 24-35.

Rubin, J. 1979. Soseki on individualism: "Watakushi no kojinshugi." *Monumenta Nipponica* 34.1 (Spring), pp. 21-48.

Strecher, M. 1996. Purely mass or massively pure? The division between "pure" and "mass" literature. *Monumenta Nipponica* 51.3 (Autumn), pp. 357-374.

Strecher, M. 2002. Arishima Takeo's "Sengen hitotsu" and the origins of the proletarian literature debate. *Gengo to bunka* No. 2, pp. 241-265.

Strecher, M. 2002. *Dances with sheep: The quest for identity in the fiction of Murakami Haruki*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan Press.

Sugimoto, Y. 1999. Making sense of *Nihonjinron*. *Thesis Eleven*, No. 57 (May), pp. 81-96.

Takagi, M. 1985. *Zengakuren to zenkyōtō* (Zengakuren and zenkyōtō). Tokyo: Kōdansha Gendai Shinsho.

Tanaka, H. 2001. Cézanne and "Japonisme." In *Artibus et Historiae* 22.44, pp. 201-220.

Twine, N. 1991. *Language and the modern state: The reform of written Japanese*. London and New York: Routledge.

Walker, J. 1997. Reflections on the entrance of fiction into the Meiji literary canon. In Hardacre, H. and Kern, A.L., editors, *New directions in the study of Meiji Japan*. Leiden, New York, Köln: Brill, pp. 42-44.



Matthew C. Strecher – Professor of Japanese Literature and Chair of Liberal Arts at Sophia University in Tokyo. He specializes in contemporary literature and genre studies, and is recognized as a leading expert on Murakami Haruki. His major publications include *Dances with sheep: The quest for identity in the fiction of Murakami Haruki* (2002), *Haruki Murakami's The wind-up bird chronicle: A reader's guide* (2002), and *The forbidden worlds of Haruki Murakami* (2014).

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Paweł F. Nowakowski
Jesuit University Ignatianum in Krakow
pawel.nowakowski@ignatianum.edu.pl

Love Transposed in Silence. Wojciech (Albert) Męciński's Vocation to Japan

ABSTRACT

The article presents Wojciech (Albert) Męciński, S.J., (ca. 1598-1643), a Jesuit martyr and the first Pole to reach Japan through the prism of his vocation to the country. The outlined historical background of Męciński's travel was supplemented by references to his letters, from which there emerges an image of a man deeply convinced about the necessity of a personal testimony of faith. The stability of Męciński's decision – twenty years passed from the moment of making it to its realization – becomes clear after an analysis of deep religious motivation. Męciński is almost silent about the country which is the objective of the journey of his life, stressing his devotion to Christ. On his way to Christ, he is heading to Japan, and thus combines the love of Christ with his willingness to give up his life in the country he did not know.

KEYWORDS: Wojciech (Albert) Męciński, Jesuits, Japanese missions, martyrdom

STRESZCZENIE

Miłość przeniesiona w milczeniu. Wojciecha (Alberta) Męcińskiego powołanie do Japonii.

Artykuł przedstawia postać Wojciecha Męcińskiego SJ (ca. 1598-1643), jezuity męczennika i pierwszego Polaka, który dotarł do Japonii, przez

pryzmat jego powołania do tego kraju. Zarysowane tło historyczne podróży Męcińskiego zostało uzupełnione odniesieniami do jego listów, z których wyłania się obraz człowieka do głębi przekonanego o konieczności osobistego świadectwa wiary. Trwałość decyzji Męcińskiego – od momentu jej podjęcia do zrealizowania minęło około dwudziestu lat – staje się zrozumiała po analizie głębokiej motywacji religijnej. Męciński niemal milczy o kraju, który jest celem jego życiowej wędrówki, podkreślając przy tym swoje oddanie dla Chrystusa. Podążając ku Niemu, zmierza do Japonii i tym samym łączy miłość do Chrystusa z wolą oddania życia w kraju, którego nie zna.

SŁOWA KLUCZOWE: Wojciech (Albert) Męciński, jezuici, misje japońskie, męczeństwo

Each nation tries to commemorate their representatives, who had the courage to get to places nobody from their community had been to before. Of course, the most valued are those who arrive in a place simply as the first human beings, or are the first to describe it. But it is even more important that the country which they visit is far away from the native country, and in order to reach it, one must face considerable difficulties. Hence, the Polish memory has preserved such figures as, Benedict the Pole, who reached the center of the Mongol Empire with John Piano di Carpini in the 13th century, or Paweł Edmund Strzelecki, a post-November Uprising exile explorer of Australia, Tasmania and New Zealand. In present times, the contribution of Krzysztof Wielicki, a winter conquerer of eight-thousanders or Marek Kamiński, who reached both Earth's poles in the same year. Therefore, it is the more puzzling that the first Pole who set foot on Japanese ground, Wojciech Męciński, a Jesuit priest and martyr, has not remained in the national memory. When one thinks about Polish-Japanese contacts, it is natural to think about the regaining of Polish independence in 1918 as setting the framework.[1] The horizon of our imagination, however, stretches beyond that, to the beginnings of the 20th century and to the famous diplomatic rivalry between the two makers of Polish independence – Józef Piłsudski and Roman Dmowski. Driven by their concern for the rebirth of a free homeland they set out for Japan independently in 1904, with opposing missions, as their visions of achieving this goal were

1 Ewa Pałasz-Rutkowska, *Polityka Japonii Wobec Polski 1918-1941* (Warszawa: Nozomi, 1998).

different.[2] The Japanese episode of St. Maksymilian Maria Kolbe in the 1930s and his organization work in Nagasaki is widely known, too.[3]

The blurring memory about the first Pole in Japan

It was the very same city – the main one on the Kyushu island – which became the last stop of the journey of Wojciech Męciński three centuries earlier. Modern mentions about him can be found in travel dictionaries, books on missionary history, or detailed scientific articles that appear from time to time. However, he is not a figure that would be currently known and widely remembered. But it was not always that way. His mission was so spectacular and ended so dramatically that it echoed around contemporary Europe. Męciński as an individual and a participant of the Antonio Rubino's expedition emerged on the pages of Jesuit books issued in Europe shortly after their death and during the next century.[4] His compatriots drew information about his last way from these books and from

2 Ewa Pałasz-Rutkowska, 'The Russo-Japanese War and Its Impact on Polish-Japanese Relations in the First Half of the Twentieth Century', *Analecta Nipponica*, no. 1 (2011): 12-22; Michiro Yasui, 'Ex Oriente Lux Roman Dmowski w Japonii', *Nowa Polityka Wschodnia*, no. 6 (2014): 241-254.

3 Ryszard Zajączkowski, 'Literatura polska w Japonii', *Roczniki Kulturoznawcze* 7, no. 3 (2016): 150; Iwona Merklejn, *Brat Zeno Żebrowski. Polski Misjonarz w Japońskich Mediach* (Warszawa: Wydawnictwo Trio, 2006), 34-44.

4 Francisco Rosini, trans., *Breue Relatione Della Gloriosa Morte Che Il P. Antonio Rubino Della Compagnia Di Giesu Sofferse Nella Città Di Nangasacchi Dello Stesso Regno Del Giappone, Di Marzo Nel 1643* (Roma: Typis Heredum Corbeletti, 1652); Alexandre de Rhodes SJ, *Histoire de La Vie et de La Glorieuse Mort de Cinq Pères de La Compagnie de Jésus Qui Ont Souffert Le Martyre Dans Le Japon, Avec Trois Séculiers, En l'année 1643* (Paris: Sebastien Cramoisy, 1653), 88-119; Matheus Tanner, *Societas Jesu Usque Ad Sanguinis Et Vitæ Profusionem Militans in Europa, Africa, Asia Et America Contra Gentiles, Mahometanos, Judæos, Hæreticos, Impios, Pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate : Sive Vita, Et Mors Eorum, Qui Ex Societate Jesu in Causa Fidei, & Virtutis Propugnatæ Violentâ Morte Toto Orbe Sublati Sunt* (Praga: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandeæ, 1675), 417-420; Fillipo Alegambe, *Mortes Illustres et Gesta Eorum de Societ. Jesu Qui in Odium Fidei Ab Haereticis Vel Aliis Occisi Sunt* (Roma: Typographia Varesii, 1657), 582-586; Jan Morawski, *Palaestra Pietatis: Continens Documenta Sancte Vivendi, & Moriendi Athletis Marianis Aperta*, 3rd ed. (Olomouc: Convictus Olomucensis, 1728), 165-167; Josephus Juvencius SJ, *Historia Prześladowania Wiary Chrześcijańskiej w Japonii w Dziejach Towarzystwa Jezusowego*, trans. Franciszek Rzepnicki (Poznań: Drukarnia Jezuitów, 1763), 191-204; Rafał Skrzynecki SJ, *Żywot Wielebnego Księdza Wojciecha Męcińskiego Societatis Jesu Męczennika Japońskiego z Różnych Pisarzów Zebrany* (Kalisz: Drukarnia J.K.M. y Rzeczypty Kollegium Soc. Jesu, 1781).

the annual letters of the Society of Jesus, which were published as collections.[5] The latter especially allowed to discern the background of his mission, which the Jesuits decided to take up despite the existing dangers.[6] Before Poland lost its independence at the end of the 18th century, Męciński was mentioned also in Polish historical works and hagiographical books. Among the first-class writings about him, one can mention an important part of *Klimaktery* by Wespazjan Kochowski, a work which was a synthesis of the history of the seventeenth century Poland. Kochowski, despite making a few mistakes, presents an outline of Męciński's story without coloring it excessively.[7] Especially one text, published a little earlier, is still interesting due to the diligent documentation of the facts described.[8] It has remained nameless, however, it is usually attributed to Kasper Drużbicki, a proficient author who knew the Polish martyr personally.[9] Others suggest that the creator of this biography (or its translator) could be Ignacy Tłuczyński.[10] An important work was also *Żywot Wielebnego Xiędza Woyciecha Męcińskiego* published by Rafał Skrzynecki at the end of the 18th century, including a collection of earlier works and some of the missionary's letters.[11] Kasper Nieciecki, an outstanding genealogist of the epoch, tells the story of the dramatic mission of Wojciech-Albert while discussing the Męciński family in his armorial.[12] Also in the Partition

5 Michał Juniewicz, *Listy Rozne Ku Chwalebney Ciekawosci Y Chrzescianskiemu Zbudowaniu Służące. Z Azyi, Afryki, Ameryki, Niegdyś Od Missyonarzow Societatis Jesu W Rozmaitych Językach Do Europy Przesłane Teraz [...] Polskiemu Swiatu Językiem Oyczystym Kommunikowane Roku 1756* (Warszawa: Drukarnia J.K.M. y Rzeczypty Kollegium Soc. Jesu, 1756), 47-59.

6 Przemysława Matuszewska, 'Drukowane Zbiory Listów w Polsce XVIII Wieku', Pamiętnik Literacki, no. 70 (1979): 7.

7 Wespazjan Kochowski, *Roczniki Polski. Klimakter Czwarty (1669-1673)*, ed. Leszek Andrzej Wierzbicki (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2011), 170-173.

8 Ignacy Maciej Tłuczyński, *Vita et Mors Gloriose Suscepta R.P. Alberti Mencinski e Societate Jesu in Odium Sanctae Fidei Catholicae apud Japones Una Cum Aliis Quatuor Ex Eadem Societate Patribus Interempti A.D. 1643. 23 Martii*. (Cracovia: Franciscus Cezary S.R.M., 1661).

9 Wiesław Pawlak, 'Erudycja humanistyczna w literaturze religijnej XVII wieku', in *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, ed. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Humanizm Syntezy 4 (Warszawa: Neriton, 2009), 252.

10 Jerzy Bandrowski, *Szkarłatna Róża Raju Boskiego. Świątobliwy Ks. Wojciech Męciński* (Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1937), 1; Iwona M. Dacka-Górzyńska, *'Korona polska' Kaspra Niesieckiego.: Pomnik staropolskiego piśmiennictwa heraldycznego* (Wydawnictwo DiG, 2004), 92.

11 Stanisław Cieślak, 'Jezuickie Ośrodki Badań Historycznych w Polsce Do 1939 Roku', in *Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura*, ed. Jan Walkusz, vol. 6 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007), 77; Skrzynecki SJ, *Żywot Wielebnego Księdza Wojciecha Męcińskiego Societatis Jesu Męczennika Japońskiego z Różnych Pisarzów Zebrany*.

12 Kasper (1682-1744) Niesiecki SJ, *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego S.J.*, vol. 6 (Lipsk: Breitkopf i Hærtel, 1841), 360-366.

Period (1795-1918), biographic publications appeared about him, the greatest achievement in research on Męciński was the biography by Fr. Michał Czermiński.[13] Despite these efforts, the central hero of the mission remains poorly known, and even the most popular history of Japan by a Polish author does not mention him at all.[14] Męciński is, therefore, present in dictionary entries, listed along with Polish travelers and missionaries, and in scientific articles about him or on missionary work in Eastern Asia.[15] In more general texts, he is sometimes mentioned briefly.[16] Thus, he is virtually unknown to the wider public in the country of his origin.

The Polish priest and the Japanese missions

Wojciech Męciński's activity must be considered against the background of the Jesuit missions to Japan as it was a particular expression of their last phase in the modern era. The Jesuits encountered the Japanese outside the Empire, in Malacca, where Anjirō, an exile, was the first guide to the customs and specificity of the country for Francis Xavier.[17] This first meeting had fundamental meaning to the imagination of the intrepid

13 Marcin Czermiński T.J., *Życie x. Wojciecha Męcińskiego T.J. Umęczonego Za Wiarę w Japonii* (Kraków: Drukarnia 'Czasu' Fr. Kluczyckiego i Spółki, 1895).

14 Jolanta Tubielewicz, *Historia Japonii* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy im Ossolińskich, 1984).

15 Bronisław Natoński, 'Męciński Wojciech', ed. Romuald Gustaw OFM, Hagiografia Polska. Słownik Bio-Bibliograficzny (Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1972); Bronisław Natoński, 'Wojciech Męciński. Jezuita, Męczennik (1598-1643)', in *Z Polskiej Gleby* (Kraków: WAM, 1972), 446-462; Bronisław Natoński, 'Męciński Wojciech', Polski Słownik Biograficzny (Wrocław-Warszawa-Kraków: Wydawnictwo PAN – Ossolineum, 1975); Bronisław Natoński SI, 'Wojciech Męciński Jezuita, Męczennik w Japonii', in *Gdy Europa Szukała Azji* (WAM, 1975), 303-316; Wacław Słabczyński and Tadeusz Słabczyński, 'Męciński Wojciech', Słownik Podróżników Polskich (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1992), 222-223; Dorota Żołądź-Strzelczyk, '"Praca w Winnicy Pańskiej": Dwaj Polscy Jezuici-Misjonarze XVII Wieku', in *Jezuicka Ars Historica. Prace Ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ* (Kraków: WAM, 2001), 655-667; Duc Ha Nguyen, *Polscy Misjonarze Na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII Wieku* (Warszawa: Neriton, 2006), passim; Monika Miazek-Męczyńska, 'Indipetae Boymianae on Boym's Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China', Monumenta Serica 59, no. 1 (1 December 2011): 232, https://doi.org/10.1179/mon.2011.59.1.011; Robert Danieluk SJ, '„Milczenie" Po Polsku: Wojciech Męciński SJ (1598-1643) i Jego Długa Droga Do Japonii', Studia Bobolanum, no. 2 (2017): 5-31.

16 Ewa Pałasz-Rutkowska and Andrzej Romer, *Historia stosunków polsko-japońskich 1904-1945* (Warszawa: Biblioteka Fundacji im. Takashimy, 2009), 23, 31; Łukasz Krucki, 'Misje katolickie w Japonii. Historia i współczesność', *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, no. 13 (2014): 47.

17 Robert Richmond Ellis, '"The Best Thus Far Discovered": The Japanese in the Letters of Francisco Xavier', Hispanic Review 71, no. 2 (2003): 158-159, https://doi.org/10.2307/3247185.

missionary as he arrived in Japan in 1549. His visit and encounter with the well-organized society, the elaborate etiquette in addition to the aesthetic and spiritual sensitivity fueled his enthusiasm for the result of the mission. The enthusiasm was, however, soon replaced by skepticism in some of the Jesuit fathers, who came to spend most of their lives in Japan and to fathom its culture. Luis Fróis, S.J., or João Rodrigues, S.J., and above all, the superior of the Jesuits, Francisco Cabral, S.J., had doubts whether it was possible to reach the hermetic Japanese soul with the Christian message.[18] Senior visionaries in the order – Alessandro Valignano, S.J., inspector for the East Indies[19] and Antonio Possevino, S.J. – refused to give up their enthusiasm.[20] The latter outlined a vision of evangelizing the world, expanding it in his *Bibliotheca Selecta*.[21] Japan was intended to have a key role in this program, as evidenced by the *in extenso* incorporation of Valignano's catechism for the Japanese missions into the Possevino's collection![22] Both the skepticism and the enthusiasm had to face the ordeal of the Japanese Christians with the onset of religious persecution. The first decree of 1587 aimed against missionaries and the 1597 crucifixion of 26 of them in Nagasaki heralded the Tokuwagas' policy taken up while enforcing their control over the country.[23] However, this did not happen right away. The analysis of Christian activity shows that the peak of institutional development of Christianity in Nagasaki took place a decade after the crucifixion of Paulo Miki and his companions. It was then that a number of buildings were erected for religious purposes (e.g. the new college), and in 1601,

18 Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity: The Catholic Mission in Pre-Modern Japan* (New York: Paulist Pr, 1991), 73-74; Michael Cooper SJ, *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China* (New York: Weatherhill, 1974), 172-173; Michael Cooper SJ, ed., *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640* (Ann Arbor, Mich: Center for Japanese Studies, University of Michigan, 1995), 42-45.

19 Andrew C Ross, *Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China 1542-1742.* (Maryknoll, New York: Orbis, 2003), 43, 65; Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia, Vol. II: 1500-1900* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005), 77-79; J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan.* (Routledge, 2014), 21.

20 Moran, *The Japanese and the Jesuits*, 161-162.

21 John Patrick Donnelly, 'Antonio Possevino's Plan for World Evangelization', The Catholic Historical Review 74, no. 2 (1988): 179-98.

22 Paweł F. Nowakowski, 'Wątek japoński w "Bibliotheca selecta" Antonia Possevina SJ i jego związek z sytuacją misji jezuickich', in *Antonio Possevino SJ (1533-1611): życie i dzieło na tle epoki*, ed. Danuta Quirini-Popławska (Kraków: Akademia Ignatianum : Wydawnictwo WAM, 2012), 567-784.

23 About the role of the 1587 edict cf. Kawamura Shinzō S.J., 'Communities, Christendom, and the Unified Regime in Early Modern Japan', in *Christianity and Cultures: Japan & China in Comparison, 1543-1644*, ed. M. Antoni J. Üçerler (Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 2009), 152-153, 159-161.

Japanese priests were ordained. The public celebration of Corpus Christi a few years later was also remembered.[24]

However, the coinciding political empowerment of the Tokugawas brought along an infringement of liberties. Their concern for the unification of the country and subjecting it to the control of the family was associated with the introduction of a consequent policy which was a blow against missionaries and local Christians alike.[25] The last phase was marked with examples of real dedication to the Christian faith from the Japanese, which must have been surprising to the skeptics.[26] This did not take place, however, without cases of apostasy, among which the most important were those relating to European missionaries. The loud case of Cristóvão Ferreira, who was tortured in 1633 and renounced the faith, hightened the readiness to provide support for persecuted Christians in Japan.[27] There was also a group of priests who were ready for martyrdom, as a counterbalance to the attitude of Ferreira.

Among the Poles, such a man was Wojciech (Albert) Męciński, a Jesuit born in Osmolice about 1598 in a noble family. Coming from a wealthy home, polished and well educated, he soon recognized his vocation and entered the Society of Jesus. Then, ready to give his life for the faith, he started his endeavors to be able to go to Japan, where he was tortured to death in the spring of 1643.[28]

The uniqueness of Męciński is signified not only in the fact that he was the first Pole who, as far as we know, reached Japan, not only because he died there as a martyr. His tenacity with which he tried to reach out to an exotic country is admirable. According to the findings of Monica Miazek-Męczyńska, 77% of the Polish Jesuits willing to travel to the East missions

24 Diego Pacheco, 'Diogo de Mesquita, S. J. and the Jesuit Mission Press', Monumenta Nipponica 26, no. 3-4 (1971): 432.

25 Yamamoto Hirofumi, 'The Edo Shogunate's View of Christianity in the Seventeenth Century', in *Christianity and Cultures: Japan & China in Comparison, 1543-1644*, ed. M. Antoni J. Üçerler (Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 2009), 255-268.

26 More extensively on the three phases of the reception of the Japanese and their religion in the eyes of the Jesuits, cf. Paweł F. Nowakowski, 'Entuzjazm i rozczarowanie. Refleksje kulturoznawcze nad pierwszymi spotkaniami jezuitów i Japończyków w XVI w.', in *Itinera clericorum: kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, ed. Danuta Quirini-Popławska and Łukasz Burkiewicz (Kraków: Akademia Ignatianum: Wydawnictwo WAM, 2014), 503-516.

27 More on the topic: Hubert Cieslik SJ, 'The Case of Christovão Ferreira', Monumenta Nipponica 29, no. 1 (1974): 1-54; On the treatise attributed to Ferreira, aimed against Christianity, cf. Masaharu Anesaki, 'A Refutation of Christianity Attributed to Christovão Ferreira, the Apostate Padre', Proceedings of the Imperial Academy 6, no. 2 (1930): 27-30.

28 Ludwik Grzebień SJ, 'Męciński Wojciech', ed. Ludwik Grzebień SJ, *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995* (Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna 'Ignatianum', WAM, 2004), 417; Natoński, 'Męciński Wojciech', 1975, 498-500.

did not obtain permission do to so. Those who were successful, were just 3% of all the applicants.[29] In the case of Japan alone, it was even more difficult, as the order's authorities did not want to agree on an expedition that were bound to end in capture, torture, on top of mental and spiritual violation of the missionary or his death.

The case of Albert Męciński was even more complex. From the moment of obtaining permission to travel to East Asia, he encountered several obstacles independent of his will. Having completed the preparation for the mission in the Portuguese city of Èvora, he was getting ready to go to the East together with Sebastian Vieira, S.J.. It was then when he received information that he needed to return to his country to participate in a judicial process. Męciński's family tried to undermine his powers concerning his property, which he assigned for religious purposes in 1624 (it was used to erect a Jesuit college, which today is Collegium Broscianum, belonging to the Jagiellonian University).[30] After successfully solving the case, he returned to Portugal. Meanwhile, Vieira sailed to the East, to die a few years later as a martyr in Japan.[31] Męciński's second attempt to travel the East also failed due to the storms that carried his ship towards the coast of Brazil. After returning to Portugal, the Polish priest was so exhausted that he required long-term convalescence. The third attempt allowed him to reach Asia, but this time, the ship fell prey to the Dutch, who imprisoned him in Formosa (now Taiwan), where he was assigned the care of pigs. His education acquired in Poland allowed the relaxation of the conditions of his captivity, when Męciński effectively helped the healing of Dutchmen suffering from a disease. Finally, when the opportunity arrived, he escaped from a ship transporting prisoners and he returned to religious work in East Asia. He was assigned various tasks: he stayed in Cambodia and then in the Philippines. It was only then that a possibility appeared for him to fulfill his intention of the Japanese mission.

29 Miazek-Męczyńska, 'Indipetae Boymianae on Boym's Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China', 231; Some confusion is introduced by the opinion of Jan Konior, S.J., that 70% of authors of letters asking for permission to go on a mission to the East did travel to China and Japan. The author, basing on the findings by D.H. Nguyen, made a mistake concerning the percentage of the applications with the actual permissions, which was low. Cf. Jan Konior, *Historia polsko-chinskich kontaktów kulturowych w XVII w.: (na przykładzie misji jezuickich)* = The history of polish-chinese cultural contacts in XVII century : (jesuit missions examples) (Kraków: Akademia Ignatianum: Wydawnictwo WAM, 2013), 187; cf. Nguyen, *Polscy Misjonarze Na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII Wieku*, 130-133. As found by D.H. Nguyen, most of the applicants never went on a mission (60%).

30 Wiktor Szymborski, Collegium Broscianum (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2014), 61.

31 Helena Costa Toipa, 'Padre Sebastião Vieira, sob a palma do martírio. A Companhia de Jesus no Japão', *Máthesis* 19 (2010): 38.

The last journey

Męciński's last journey was possible thanks to the fact that the function of the Inspector was taken by Giovanni Antonio Rubino, S.J. (1578-1643).[32] This Jesuit with experience on the Eastern missions set out in 1602 from Portugal. He became known as a teacher of mathematics in India and on Ceylon, and a theoretician of missionary tactics.[33] He served in China, Malacca and in the last period of his life in the Philippines. It was there in 1641 when his treatise *Resposta às calúmnias que os Padres de S. Domingos e de S. Francisco impoem aos Padres da Companhia de JESUS que se occupio na conversio do Reino da China* was written on the subject of the so-called Chinese rites. Its co-author, or editor of Rubino's thoughts, was another participant of the expedition, Diego Morales. The fathers proposed concrete solutions to the moral and disciplinary controversy, basing on the examples of China and Japan.[34] The last fruit of Rubino's theoretical and organizational work shows his deep engagement in the success of the missions in Asia and explains the basis for his decision. Two groups of Jesuits prepared to travel to Japan a year after writing of the treatise by the inspector with Diego Morales. Rubino personally led the first group, which also included Wojciech Męciński. Due to this, especially outside of Poland, Męciński is often known simply as a member of the "Rubino's group". On the other hand, Rubino has been commemorated similarly to Męciński in historical and religious literature, primarily as a martyr in Japan (first in the Jesuit literature of the 17th century, copied and reprinted in later centuries).[35] The last letters that they sent to the Philippines on 2 and

32 Cieslik SJ, 'The Case of Christovão Ferreira', 50.

33 Luis Saraiva and Catherine Jami, *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)* (Singapore: World Scientific, 2008), 177-178; Simon Gregory Perera, *Jesuits in Ceylon (in the XVI and XVII Centuries)* (New Delhi: Asian Educational Services, 1941), 163; Joan-Pau Rubiés, 'The Jesuit Discovery of Hinduism. Antonio Rubino's Account of the History and Religion of Vijayanagara (1608)', Archiv Für Religionsgeschichte 3, no. 1 (31 January 2001), https://doi.org/10.1515/9783110234190.210.

34 Asami Masakazu, 'A Solution to the Rites Controversy Proposed by Antonio Rubino, S.J', in *Christianity and Cultures: Japan & China in Comparison, 1543-1644*, ed. M. Antoni J. Üçerler (Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 2009), 127-42.

35 Rosini, *Breue Relatione Della Gloriosa Morte Che Il P. Antonio Rubino Della Compagnia Di Giesu Sofferse Nella Città Di Nangasacchi Dello Stesso Regno Del Giappone, Di Marzo Nel 1643; Breve Memoria Della Vita Del V.P. Giovanni Antonio Rubino Della Compagnia Di Gesù, Martire Del Giappone* (Torino: Tipografia G. Derossi, 1898); Fillipo Alegambe, *Mortes Illustres et Gesta Eorum de Societ. Jesu Qui in Odium Fidei Ab Haereticis Vel Aliis Occisi Sunt (Roma: Typographia Varesii, 1657)*, 570-581; Matheus Tanner, *Societas Jesu Usque Ad Sanguinis Et Vitæ Profusionem Militans in Europa, Africa, Asia Et America Contra Gentiles, Mahometanos, Judæos, Hæreticos, Impios, Pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate : Sive Vita, Et Mors Eorum, Qui Ex Societate Jesu in Causa*

4 July announced the journey to Japan, overshadowed by the perspective of martyrdom.[36]

It was a particularly dangerous time to organize a mission. It should be remembered that Japan was not only bound by the 1614 prohibition of the dissemination of the Christian religion and the rule of isolationism in force since 1636. Effective implementation of the shogunate's policy, a special office was appointed in 1640 to specialize in tracking and fighting Christianity.[37] Its name "(Kirishitan) Shūmon aratame-yaku" contains a certain ambiguity. The word *aratameru* can be understood both as a change, improvement, and as an investigation. Thence, by a certain analogy, which will certainly arouse some reservations among the researchers of the European Middle Ages, it is often referred to in the literature as an inquisition office.[38] At the same time, some studies also contain such translations of the name as the Office for the persecution of Christians.[39]

Fidei, & Virtutis Propugnatæ Violentâ Morte Toto Orbe Sublati Sunt (Praga: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandeæ, 1675), 412-422.

36 Antonio Rubino SJ, 'The Letter of Antonio Rubino to Macao from Manila, 4.07.1642', in *Breue Relatione Della Gloriosa Morte Che Il P. Antonio Rubino Della Compagnia Di Giesu Sofferse Nella Città Di Nangasacchi Dello Stesso Regno Del Giappone, Di Marzo Nel 1643*, ed. Pedro Marques (Roma: Typis Heredum Corbeletti, 1652), 57-58; Antonio Rubino SJ, 'The Letter of Antonio Rubino to Macao from Manila, 4.07.1642', in *Breve Memoria Della Vita Del V.P. Giovanni Antonio Rubino Della Compagnia Di Gesù, Martire Del Giappone* (Torino: Tipografia G. Derossi, 1898), 28; Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Cracow, from Philippines, 2.07.1642', in *Vitae Praesulum Poloniae Magni Ducatus Lithuaniae Res Praecipuae Illorum Temporibus Gestae Ad Annum Mdcclx.: Origo Ecclesiarum Cathedralium Quatuor Libris Comprehensae*, ed. Franciszek Rzepnicki, vol. 2 (Poznań: Typis Posnaniensibus Clari Collegii Societatis Jesu, 1762), 51-53.

37 Gustav Voss, 'Early Japanese Isolationism', Pacific Historical Review 14, no. 1 (1945): 15.

38 Masaharu Anesaki, 'The Extermination of the Japanese Catholics in the Last Half of the Seventeenth Century and Their Survivals', Proceedings of the Imperial Academy 2, no. 3 (1926): 95; Masaharu Anesaki, 'Prosecution of Kirishitans after the Shimabara Insurrection.', Monumenta Nipponica 1, no. 2 (1938): 294, https://doi.org/10.2307/2382669; Joseph Mitsuo Kitagawa, *Religion in Japanese History* (New York: Columbia Univ. Press, 1966), 164; John Whitney Hall and James L. McClain, eds., *The Cambridge History of Japan*, Reprinted, vol. 4: *Early Modern Japan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 370; Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice* (Leiden; Boston: Neriton, 2001), 148.

39 Louis G. Perez, ed., *Japan at War: An Encyclopedia* (Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2013), 50; Ann M. Harrington, *Japan's Hidden Christians* (Chicago: Loyola University Press, 1993), 27; combines these two aspects quite fortunately as 'anti-Christian inquisition office' C.R. Boxer, cf. C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1951), 391-397; J. Dougill was translated quite incorrectly (as centralized prosecution office) in his historical journalist book on the persecution of Christians in Japan, cf. John Dougill, *In Search of Japan's Hidden Christians: A Story of Suppression, Secrecy and Survival* (Hong Kong: Graphicraft Limited, 2016), https://nls.ldls.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc_100041500665.0x000001; also the Polish translator followed this path, replicating Dougill's

The previously used procedure was institutionally reinforced and in the following decades, it worked at full power, capturing and detecting Christians to force them to renounce the Christian religion. The specific objective was clergy (including missionaries), as their apostasy would be treated as an example to weaken the morale of the faithful losing their leader. The *Shūmon aratame* office should be treated as one of the elements of a specific policy of the Tokugawas, who wanted to achieve and maintain the unity of the country through full social control. The implementation of the next stage of this policy was faced with the missionaries setting out from the Philippines in the summer of 1642.

Rubino's first group landed in the Satsuma province (a peninsula or island of the same name was often referred to later) and was quickly captured. After being taken to Nagasaki, the Jesuits were subjected to interrogation and torture. Some biographers of Męciński, followed by many websites, state that he was tortured 105 times. Of course, this detail must pose some questions, especially related to the capture of the Jesuits by the Japanese and the lack of access to any Japanese sources on the matter during the isolation. So, there are no certain grounds on which European biographers could base making such calculations. It can be assumed that this figure was established based on the applied method of torture and the length of its application. These included forcing water down the throats until the prisoners fainted. This type of torment was impossible to be withstood daily, therefore, it was inflicted every other day, to give the prisoner more time for regeneration.[40] The investigation conducted for 7 months, which gives approximately the number of 210 days. If you divide the result by two, the resulting number is 105, which was indicated by biographers.[41] It was often repeated without the awareness of how it was

term literally, cf. John Dougill, *300 lat milczenia: w poszukiwaniu ukrytych japońskich chrześcijan*, trans. Janusz Ochab (Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2017), 155.

40 Alegambe and Tanner state: 'alternis fere diebus', i.e. Almost every second day, cf. Alegambe, *Mortes Illustres et Gesta Eorum de Societ. Jesu Qui in Odium Fidei Ab Haereticis Vel Aliis Occisi Sunt*, 1657, 587; Tanner, *Societas Jesu Usque Ad Sanguinis Et Vitæ Profusionem Militans in Europa, Africa, Asia Et America Contra Gentiles, Mahometanos, Judæos, Hæreticos, Impios, Pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate : Sive Vita, Et Mors Eorum, Qui Ex Societate Jesu in Causa Fidei, & Virtutis Propugnatæ Violentâ Morte Toto Orbe Sublati Sunt*, 1675, 420; while Hazart writes 'fast täglich', i.e. almost daily, cf. Cornelius Hazart SJ, *Kirchen-Geschichte, Das Ist: Catholisches Christenthum, Durch Die Ganze Welt Ausgebreitet* (Wien: Leopold Voigt, 1678), 258; similarly to Kasper Niesiecki, cf. Niesiecki SJ, *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego S. J...*T. 6, 6:364, while de Rhodes states only: 'du feu pendant sept mois', i.e. that the tortures lasted for seven months, cf. de Rhodes SJ, *Histoire de La Vie et de La Glorieuse Mort de Cinq Pères de La Compagnie de Jésus Qui Ont Souffert Le Martyre Dans Le Japon, Avec Trois Séculiers, En l'année 1643*, 118.

41 Natoński, 'Wojciech Męciński. Jezuita, Męczennik (1598-1643)', 460; Natoński, 'Męciński Wojciech', 1972, 133-134; Natoński SI, 'Wojciech Męciński Jezuita, Męczennik w Japonii', 315;

calculated, and in any case, without proper explanation.[42] The exact course of the investigation or the behavior of the captured in its key moments is therefore unknown. Many details, starting with the place and exact time of arrival in Japan, are provided in approximation. They deserve detailed considerations in a separate, thorough study.[43]

Information about the capture of Rubino's group and their captivity in Nagasaki is certain, as it is based on a Dutch report. It was written by Jan van Elseracq, the head of a trading post on the Dejima island in Nagasaki. Elseracq served this function twice there. The first period, from November 1641 to the end of October 1642, coincided with the period of imprisonment of the Jesuit missionaries.[44] Elseracq's records contain some inconsistencies (Męciński is described as "Romeyn jesuyt", while he says that there are two Poles, Albert and John). These evident mistakes, however, make his account more believable. The main information is correct and the Dutchman heard the news "in the streets", and he made notes regarding a matter in which he was not involved. It was also he who reported on the frequent (almost daily) torture. Cases of this type were of interest to him, especially due to the fact that his trading post was only starting its operation and the isolationist policy was only at the stage of precedent-setting. During the same year when the case of Rubino's first group was playing out, the Dutch were informed that every time their ship reaches Japan, the local authorities must be informed about the number of the crew and provided with a list of their names.[45] It was Elseracq who received this decision, and he also participated in solving diplomatic questions.[46] These events happened simultaneously with rumors of the Japanese willingness

Léon Pagès, *Histoire de La Religion Chrétienne Au Japon, Depuis 1598 Jusqu'à 1651*, vol. 1 (Paris: Charles Douniol, 1869), 874-875.

42 Kazimierz Kapitańczyk, *Udział Polski w Dziele Misyjnem. Szkic Historyczny* (Poznań: Rady Krajowe Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary, 1933), 88; Natoński, 'Męciński Wojciech', 1975, 500; Jerzy Pertek, *Polacy Na Morzach i Oceanach*, vol. 1 (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1981), 467, Nguyen informs about torture which was inflicted 'more than a hundrred times', cf. Nguyen, *Polscy Misjonarze Na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII Wieku*, 67, while the website of the manor house in Osmolice, in a short biographical note of Wojciech Męciński states that he was tortured 'in 105 ways', cf. http://dworosmolice.pl/dwor-osmolice/ (access 10.01.2018). Grzebień SJ, 'Męciński Wojciech', 417.

43 To some extend, such an attempt was made by D.H. Nguyen, cf. Nguyen, *Polscy Misjonarze Na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII Wieku*, 66-67.

44 University of Tokyo Historical Institute, 'Overseas Section. Volume 6 of Diaries (Jan van Elserack) – Summary', accessed 27 January 2018, http://www.hi.u-tokyo.ac.jp/tokushu/kaigai/Diaries/Volumes/768F3C3F-FA9F-43E9-8515-299EF1546796.html.

45 James Murdoch, *A History of Japan*, vol. 3 (London: Psychology Press, 1926), 270.

46 Adam Clulow, *The Company and the Shogun: The Dutch Encounter with Tokugawa Japan* (New York: Columbia University Press, 2014), 185-187.

to hand over Rubino's second group, who were also captured, interrogated and tortured, to the Dutch. Elseracq was surprised with this suggestion, however, it is currently believed that the Japanese authorities were merely testing how the Dutch would react.[47] In any case, Elseracq's role was not limited to commercial affairs, and his interests went beyond this area, also out of sheer need.

At the beginning of March 1643, as attempts to bread the Jesuits through water torture failed, the most gruesome method was resorted to. The captives, with one of their hands free (to make it possible for them to make a gesture meaning they give up), were tied and hanged with their heads down in specially prepared pits filled with putrid water. In contrast to earlier methods such as burning at the stake or beheading with swords, the torture of the pit prolonged torment and agony. It also gave the possibility to opt out of the uncompromising attitude in the face of such an extended process of dying by the victim. Rubino's and Męciński's biographers state unanimously that the inspector died after six days of torture.[48] Wojciech Męciński died on the next day, on the seventh day of the torment of the pit, on 23 March 1643.[49] Three last captives from the group made it to the ninth day, after which they were pulled up from the pits and executed by beheading.

47 Reiner H. Hesselink, *Prisoners from Nambu: Reality and Make-Believe in Seventeenth-Century Japanese Diplomacy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), 97-98.

48 Alegambe, *Mortes Illustres et Gesta Eorum de Societ. Jesu Qui in Odium Fidei Ab Haereticis Vel Aliis Occisi Sunt, 1657*, 578; Tłuczyński, *Vita et Mors Gloriose Suscepta R.P. Alberti Mencinski e Societate Jesu in Odium Sanctae Fidei Catholicae apud Japones Una Cum Aliis Quatuor Ex Eadem Societate Patribus Interempti A.D. 1643. 23 Martii.*, 175; Tanner, *Societas Jesu Usque Ad Sanguinis Et Vitæ Profusionem Militans in Europa, Africa, Asia Et America Contra Gentiles, Mahometanos, Judæos, Hæreticos, Impios, Pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate : Sive Vita, Et Mors Eorum, Qui Ex Societate Jesu in Causa Fidei, & Virtutis Propugnatæ Violentâ Morte Toto Orbe Sublati Sunt*, 1675, 417; Kochowski, *Roczniki Polski. Klimakter Czwarty (1669-1673)*, 173.

49 Czermiński T.J., *Życie x. Wojciecha Męcińskiego T.J. Umęczonego Za Wiarę w Japonii*, 221; Natoński, 'Męciński Wojciech', 1972, 134; Natoński SI, 'Wojciech Męciński Jezuita, Męczennik w Japonii', 315; Natoński, 'Wojciech Męciński. Jezuita, Męczennik (1598-1643)', 460; Bronisław Natoński, 'Męciński Wojciech', Polski Słownik Biograficzny (Wrocław-Warszawa--Kraków: Wydawnictwo PAN – Ossolineum, 1975), 500; Wacław Słabczyński and Tadeusz Słabczyński, 'Męciński Wojciech', Słownik Podróżników Polskich (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1992), 222; Żołądź-Strzelczyk, '"Praca w Winnicy Pańskiej": Dwaj Polscy Jezuici--Misjonarze XVII Wieku', 662; Robert Danieluk SJ, '„Milczenie" Po Polsku: Wojciech Męciński SJ (1598-1643) i Jego Długa Droga Do Japonii', Studia Bobolanum, no. 2 (2017): 23.

Testimony of vocation expressed in letters

Wojciech Męciński after having obtained consent to go on the mission to Japan until its tragic end struggled with a variety of obstacles in getting to the purpose of his journey for several years. His journey was significantly interrupted a few times, and the missionary was forced to retreat and it seemed (like after the unfortunate event when the ship was carried away to the coast of Brazil or during his Dutch captivity) that he would not fulfill his commitment. Each time, he was able to find the strength and wait for the opportunity to continue the mission. He did not know the country he was heading to. Although the biographers state that he did learn Japanese, his education in this respect took place already at the time of his stay in Asia, where he arrived with the intention of getting to Japan. His motivation was clearly religious: he was going where the Christian faith was persecuted. But in what way did it influence his attitude to the country which was the purpose of the journey and at the same time, the last station of his life, remains a question to ask. A partial answer seems to be found in Męciński's letters which allow us to trace the Japanese motives that appear in them over the years.

Męciński's letters are scattered, a good portion of them published in print by inclusion in biographies (especially those by Skrzynecki) or as separate publications. Some, however, remain unpublished. In the Archivum Romanum Societatis Iesu, there are fourteen of them, dated from 1625 to 1638. They were written in various languages – Latin, Italian and Portuguese (among the printed ones, there are also ones written in Polish and addressed e.g. to his family). The manuscripts are in various condition and legibility. Their publication in a critical edition should soon be expected from an experienced custodian of the ARSI, Fr. Robert Danieluk, S.J., PhD.

Męciński's letters carry the marks of the epoch, with Latin phrases thrown in between the lines. It seems that sometimes functioned as ornaments of the style, but sometimes one gets the impression that the author found it easier to express his thoughts this way. Reading them is not an easy task for the modern reader, as styles merge within them, intertwining information and metaphor. Extremely complex and obscure images are followed by surprisingly simple and concise sentences. The way in which the letters are signed is interesting. The author usually signs them as Albertus (Alberto) Męciński. When already on the mission in Asia, he adds the nickname "Pole", significantly in a letter to Olivier Pensa from 20 February 1634, where he explains the change with a note: "adesso mi chiamo di Polonia".[50] Thus, he later presents himself with two names

50 Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Oliviero Pensa, from Goa', 20 February 1634, ARSI, Jap.Sin. 38, f. 7r.

("Alberto Męciński adesso mi chamo Alberto Polaco") just as in his 1635 correspondence with Muzio Vitelleschi.[51] Finally, after a few years in Asia, when he was probably generally known as Albert from Poland, he signs his letters simply as Alberto Polaco.[52] The last words directed from his way to Japan in July 1642 are signed again as Albertus Męciński – as a kind of farewell.[53] In his family correspondence with Zofia Kurdwanowska, he uses the Polish version of his first name – Wojciech.[54]

This pulsating rhythm of the letters and his undulating style is reinforced by sentences and phrases with a high emotional charge. References to God's love are, of course, not surprising in a priest's correspondence, but they are not only a literary means of expression.[55] They seem to actually put an incentive to Męciński's actions and way of thinking. The author also does not shrink from mentioning his tears as in the example from 1638.[56] If one remembers Francis Xavier describing his first student – Anjirō – he also refers to emotions, however, he sees them as a sign of a truly interior, spiritual experience.[57] References to tears appear in the missionary Jesuit literature more often from this time on.

The range of places the letters were sent from constitute a wide number of locations on Męciński's missionary way: from Èvora in Portugal, to Goa, to Macau and the Philippines. Some of the letters contain interesting, but short reflections on the visited sites. The aim of the author was not to explore, which is visible in the content of the messages he sent. Actually, the only compact descriptive text refers to Formosa (Taiwan) and is the result of the author's experience of the Dutch captivity on his island.[58] In a letter sent from Goa to his sister (and a similar one directed to

51 Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Cochin', 19 April 1635, ARSI, Jap.Sin. 38, f. 8r.

52 Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Macau', 3 January 1638, ARSI, Jap.Sin. 38, f. 9r.

53 Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Saint Peter and Paul College, from Philippines', 2 July 1642, ARSI, Pol. 52, f. 291v.

54 Stanisław Bodniak, 'List Polaka z Goa o Indiach z Roku 1634', Rocznik Gdański 12 (1938): 206.

55 Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Nuno Mascarenhas, from Madrid', 19 April 1631, ARSI, Jap.Sin. 38, f. 4r; Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Oliviero Pensa, from Lisbon', 16 February 1633, ARSI, Jap.Sin. 38, f. 5r.

56 Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Macau', ARSI, Jap. Sin. 38, f. 9r.

57 Francis Xavier SJ, 'The Letter to John III. King of Portugal (20.06.1549)', in *The Life and Letters of St. Francis Xavier, ed. and trans. Henry James Coleridge*, vol. 2 (London: Burns and Oates, 1872), 151.

58 Tłuczyński, *Vita et Mors Gloriose Suscepta R.P. Alberti Mencinski e Societate Jesu in Odium Sanctae Fidei Catholicae apud Japones Una Cum Aliis Quatuor Ex Eadem Societate Patribus Interempti*

the Cracowian college) he tries to shed light on Indian exoticism.[59] In the letter to his sister, written in Polish, he explains the differences in diet and he describes the local fruit, but he does it without a scientific slant, but in a way that is typical for the family correspondence. It should be stressed here, that when he presents his view on the existence of seven-headed dragons in Africa, he makes a remark that this is only a rumor.[60]

Other information is woven between the discussion of other matters, especially spiritual. The obstacles he encounters occupy an important place in his letters. All events that delayed his arrival in Japan are seen as hurdles that are intended to pull him away from the actual task in front of him. A process for approval of his donations for the Jesuit college in Cracow, which forced his return to Poland from Portugal and the unfortunate and unexpected carrying off of his ship to Brazil are part of the correspondence[61] as was his Dutch captivity. The Dutch themselves, in accordance with the spirit of the era and the environment he was from, he referred to as "the enemies of the faith" ("inimigos de fe Hollandeses").[62] But William Adams, a merchant of the Dutch company of East India and a castaway in Japan, and later Advisor to the Shogun Tokugawa Ieyasu reported that Japanese interpreters were sworn enemies due to the fact that they were baptized by the Franciscans and Jesuits.[63] Męciński's words should not, therefore, be shocking, but they must be considered against the background of contemporary relations.

The most questions are evoked by Japan itself, the aim of the journey that occupied Wojciech Męciński's mind for over twenty years. Already in the correspondence to his sister from 1626 he shared his desire to visit this

A.D. 1643. 23 Martii., 108-112; Nguyen, *Polscy Misjonarze Na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII Wieku*, 48.

59 Wojciech Męciński SJ, 'List Wojciecha Męcińskiego Do Siostry Zofii Kurdwanowskiej z Goa, Indie, 20.02.1634', ed. Stanisław Bodniak, Rocznik Gdański 12 (1938): 204-206; Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Cracow, from Goa, 20.02.1634', in *Vita et Mors Gloriose Suscepta R.P. Alberti Mencinski e Societate Jesu in Odium Sanctae Fidei Catholicae apud Japones Una Cum Aliis Quatuor Ex Eadem Societate Patribus Interempti A.D. 1643. 23 Martii.*, by Ignacy Maciej Tłuczyński (Cracovia: Franciscus Cezary S.R.M., 1661), 77-84.

60 Męciński SJ, 'List Wojciecha Męcińskiego Do Siostry Zofii Kurdwanowskiej z Goa, Indie, 20.02.1634', 205.

61 Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Cracow, from Goa, 20.02.1634', 78; Męciński SJ, 'List Wojciecha Męcińskiego Do Siostry Zofii Kurdwanowskiej z Goa, Indie, 20.02.1634', 204.

62 Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Macau', ARSI, Jap. Sin. 38, f. 9r.

63 三浦按針(William Adams)), 'The Letter to "my unknown friends and countrymen", from Hirado, Japan, 23.10.1611', in 三浦按針11通の手紙： 英和対訳, ed. 田中丸栄子, ジェフ・ニール, and 浜野みさえ (長崎：長崎新聞社, 2010), 040.

country which he had felt for a few years.[64] From the same 1626, when he obtained permission to undertake a mission to that country, Japan begins to appear regularly in the letters. The later the letters, and consequently, the closer the author was to his objective, the more frequently he evoked the name of the country. The letters themselves do not indicate any deeper knowledge of Japan (although Męciński could have gained some during his studies which prepared the lecturers and alumni alike to the departure), the Jesuits' knowledge of the country, having been gathered for almost a century, was already vast.[65]

Meanwhile, Japan appears as a slogan, and Męciński seems not to be curious about what it looks like, what he had heard about this, or what he had heard about its inhabitants. For example, we can learn from a letter written in 1638 what the Governor of Manila promised help to transport the missionaries to Japan, but there is no information about the country itself.[66] Męciński focuses, understandably, on Japan in a letter of July 1642. We must remember, however, that the letter was written in the face of the expedition that was highly likely to end with his martyred death, a fact of which he was fully aware. Japan is thus described as a country ruled by a tyrant and an oppressor of his subjects and especially hostile against Christians. The Jesuit did not have any doubt that the power and attitude of the Shogun had Satanic origin and were a proof of demonic influence.[67]

Męciński compared the situation in Japan to the state of affairs in ancient Rome under the rule of Diocletian.[68] This is a very poignant comparison. As is known, Diocletian's persecution of Christians included the most elaborate and orchestrated undertakings in the history of early Christianity. However, the comparison made by Męciński was not about a simple simile. The purpose was deeper and legible for those who are well-versed in the history of the Church. The martyrs of Diocletian's era laid foundations for the change which took place during the reign of Constantine.

64 Wojciech Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Zofia Kurdwanowska, from Rome, 1.11.1626', in *Żywot Wielebnego Księdza Wojciecha Męcińskiego Societatis Jesu Męczennika Japońskiego z Różnych Pisarzów Zebrany*, ed. Rafał Skrzynecki SJ (Kalisz: Drukarnia J.K.M. y Rzeczypty Kollegium Soc. Jesu, 1781), 38; Nguyen, *Polscy Misjonarze Na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII Wieku*, 54.

65 Angelo Cattaneo, 'The Mutual Emplacement of Japan and Europe During the Nanban Century', in *Portugal, Jesuits, and Japan: Spiritual Beliefs and Earthly Goods*, ed. Victoria Weston (Chestnut Hill, MA: McMullen Museum of Art, Boston College, 2013), 28-29.

66 Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Macau', ARSI, Jap. Sin. 38, f. 9r.

67 Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Saint Peter and Paul College, from Philippines', ARSI, Pol. 52, f. 291r.

68 Męciński SJ, 291r.

In the Christian interpretation of history this sacrifice was seen as a battle leading to the victory of Christianity in the West. Even though Męciński did not state it directly, it is easy to see the reason for the comparison. He saw himself as a soldier of Christ in a battle which can be ended with the victory of Christianity over a pagan state.

Snippets of information on the country which he was heading to which he shared with the addressees of the letters are strictly connected with this purpose. He mentioned the persecution already in the early letters.[69] In later ones, he mentions methods of torture. These include burning alive, using a steel crate, swords, crucifying, the breaking wheel and others.[70] The most importantly, there is a new kind of torture, invented and introduced before a few years before – and at the same the most terrifying one – the torture of the pit. Męciński was, therefore, conscious of not only the expected death, but also the way in which it would be inflicted on him. He also did not forget about his predecessors – his journey companions. The well-known Italian Jesuit, Marcello Mastrilli, set out together with Męciński on his journey east,[71] and reached Japan earlier than the Pole (in 1637), was martyred to death there by decapitatation after several days in the torture pit.[72] Męciński mentions it in his letter from Macau in 1638, where he devotes more attention to it.[73]

* * *

Katarzyna Nowak, in a conclusion to her article on the Polish Jesuit, suggested that he might have been driven by "a conqueror's fervor, which made him set out on a journey to explore Japan far away, providing salvation and love of one's neighbors".[74] If one looks from a certain

69 Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Zofia Kurdwanowska, from Rome, 1.11.1626', 37.

70 Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Saint Peter and Paul College, from Philippines', ARSI, Pol. 52, f. 291r.

71 Tanner, *Societas Jesu Usque Ad Sanguinis Et Vitæ Profusionem Militans in Europa, Africa, Asia Et America Contra Gentiles, Mahometanos, Judæos, Hæreticos, Impios, Pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate : Sive Vita, Et Mors Eorum, Qui Ex Societate Jesu in Causa Fidei, & Virtutis Propugnatæ Violentâ Morte Toto Orbe Sublati Sunt*, 1675, 420.

72 Cieslik SJ, 'The Case of Christovão Ferreira', 49; Ross, *Vision Betrayed*, 101.

73 Męciński SJ, 'The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Macau' m ARSI, Jap. Sin. 38, f. 9r; Tłuczyński, *Vita et Mors Gloriose Suscepta R. P. Alberti Mencinski e Societate Jesu in Odium Sanctae Fidei Catholicae apud Japones Una Cum Aliis Quatuor Ex Eadem Societate Patribus Interempti A.D. 1643. 23 Martii.*, 106, 127-134.

74 Katarzyna Nowak, 'Pierwszy Polak w Japonii – Wojciech Męciński', Iaponica, no. 12 (2000): 178.

perspective on Męciński's letters, one could say that he is actually silent about Japan. Although the guiding thought and direction was reaching this country for around twenty years, his messages were filled with this objective rather than with imagination concerning the land where he was heading and its inhabitants. For him, Japan was an image of his way to Christ and a union with Him in suffering. By signing the letters with "designatus pro mori in Christo" (designated to die in Christ) he clearly emphasized his perspective of looking at reality. His love for Christ and his will to die in His name to a degree which might shock the modern man, were transposed to the country where he was heading. In Japan, Christ's faith was intended to grow on soil sprinkled with the blood of martyrs, and he saw himself in the role of a fertilizer. Therefore, having read Męciński's letters and being familiar with his biography, one can conclude that love is apparent in them, which is silently transposed from Christ to the country the authorities of which reject Him, and at the same time, on the people who are being barred from getting to know Him. This silence is different from the one of the novel by Shūsaku Endō, who created a literary image of the internal struggles Cristóvão Ferreira and members of the "Rubino's second group". Reflecting on the tragic fate of all the Jesuits who chose Japan as the area of their missionary activity in the seventeenth century, it is worth remembering also the less known silence – that of Męciński, the first Pole to travel to Japan knowing that he would never learn about the country where he was about to lose his life.

Bibliography

Primary sources:

Manuscripts – Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)[75]:

Pol. 77-I, f. 92rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Kalisz (15.03.1625).

Rom. 117, f. 79rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Rome (1626).

Mediol. 95, f. 31rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Milan (4.12.1626).

Jap. Sin. 38, f. 1rv: The Letter of Albert Męciński to Muzi Vitelleschi, from Avignon (26.12.1626).

75 I am greatly indebted to Fr. Robert Danieluk S.J., PhD from ARSI for his help in acquiring access to the letters of Wojciech Męciński S.J.

Jap. Sin. 38, f. 2rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Évora (4.04.1627).
Pol. 77-I, f. 139rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Genoa (15.09.1628).
Pol. 77-I, f. 140r-141v: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Cracow (24.11.1628).
Jap. Sin. 38, f. 3rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Madrid (29.01.1631).
Jap. Sin. 38, f. 4rv: The Letter of Albert Męciński to Nuno Mascarenhasa, from Lisbon (19.04.1631).
Jap. Sin. 38, f. 5rv: The Letter of Albert Męciński to Oliviero Pensa, from Lisbon (16.02.1633).
Jap. Sin. 38, f. 6rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Lisbon (4.03.1633).
Jap. Sin. 38, f. 7rv: The Letter of Albert Męciński to Oliviero Pensa, from Goa (20.02.1634).
Jap. Sin. 38, f. 8rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Cochin (19.04.1635).
Jap. Sin. 38, f. 9rv: The Letter of Albert Męciński to Muzio Vitelleschi, from Macau (3.01.1638).
Pol. 52, f. 291rv: The Letter of Albert Męciński to Saint Peter and Paul College, from Philippines (2.07.1642).

Printed Primary Sources:

ALEGAMBE Fillipo. 1657. *Mortes Illustres et Gesta Eorum de Societ. Jesu Qui in Odium Fidei Ab Haereticis Vel Aliis Occisi Sunt*. Roma: Typographia Varesii.
———. 1657. *Mortes Illustres et Gesta Eorum de Societ. Jesu Qui in Odium Fidei Ab Haereticis Vel Aliis Occisi Sunt*. Roma: Typographia Varesii.
COOPER Michael. 1995. ed. *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Ann Arbor, Mich: Center for Japanese Studies, University of Michigan.
HAZART SJ Cornelius. 1678. *Kirchen-Geschichte, Das Ist: Catholisches Christenthum, Durch Die Ganze Welt Ausgebreitet*. Wien: Leopold Voigt.
Historical Institute, University of Tokyo. 'Overseas Section. Volume 6 of Diaries (Jan van Elserack) – Summary'. Accessed 27 January 2018. http://www.hi.u-tokyo.ac.jp/tokushu/kaigai/Diaries/Volumes/768F3C3F-FA9F-43E9-8515-299EF1546796.html.
KOCHOWSKI Wespazjan. 2011. *Roczniki Polski. Klimakter Czwarty (1669-1673)*. Edited by Leszek Andrzej Wierzbicki. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

MĘCIŃSKI SJ Wojciech. 1634. 'List Wojciecha Męcińskiego Do Siostry Zofii Kurdwanowskiej z Goa, Indie, 20.02.1634'. Edited by Stanisław Bodniak. *Rocznik Gdański* 12 (1938): 204-206.

———. 1634. 'The Letter of Albert Męciński to Cracow, from Goa, 20.02.1634'. In *Vita et Mors Gloriose Suscepta R. P. Alberti Mencinski e Societate Jesu in Odium Sanctae Fidei Catholicae apud Japones Una Cum Aliis Quatuor Ex Eadem Societate Patribus Interempti A.D. 1643. 23 Martii.*, by Ignacy Maciej Tłuczyński, 77-84. Cracovia: Franciscus Cezary S.R.M., 1661.

———. 1642. 'The Letter of Albert Męciński to Cracow, from Philippines, 2.07.1642'. In *Vitae Praesulum Poloniae Magni Ducatus Lithuaniae Res Praecipuae Illorum Temporibus Gestae Ad Annum Mdcclx.: Origo Ecclesiarum Cathedralium Quatuor Libris Comprehensae*, edited by Franciszek Rzepnicki, 2:51-53. Poznań: Typis Posnaniensibus Clari Collegii Societatis Jesu, 1762.

———. 1626. 'The Letter of Albert Męciński to Zofia Kurdwanowska, from Rome, 1.11.1626'. In *Żywot Wielebnego Księdza Wojciecha Męcińskiego Societatis Jesu Męczennika Japońskiego z Różnych Pisarzów Zebrany*, edited by Rafał Skrzynecki SJ, 34-40. Kalisz: Drukarnia J.K.M. y Rzeczypty Kollegium Soc. Jesu, 1781.

NIESIECKI SJ Kasper. 1841. *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego S. J.* Vol. 6. Lipsk: Breitkopf i Hærtel.

RHODES SJ Alexandre de. 1653. *Histoire de La Vie et de La Glorieuse Mort de Cinq Pères de La Compagnie de Jésus Qui Ont Souffert Le Martyre Dans Le Japon, Avec Trois Séculiers, En l'année 1643*. Paris: Sebastien Cramoisy.

ROSINI Francisco, trans. 1652. *Breue Relatione Della Gloriosa Morte Che Il P. Antonio Rubino Della Compagnia Di Giesu Sofferse Nella Città Di Nangasacchi Dello Stesso Regno Del Giappone, Di Marzo Nel 1643*. Roma: Typis Heredum Corbeletti.

RUBINO SJ Antonio. 1642. 'The Letter of Antonio Rubino to Macao from Manila, 4.07.1642'. In *Breue Relatione Della Gloriosa Morte Che Il P. Antonio Rubino Della Compagnia Di Giesu Sofferse Nella Città Di Nangasacchi Dello Stesso Regno Del Giappone, Di Marzo Nel 1643*, edited by Pedro Marques, 54-59. Roma: Typis Heredum Corbeletti, 1652.

———. 1642. 'The Letter of Antonio Rubino to Macao from Manila, 4.07.1642'. In *Breve Memoria Della Vita Del V. P. Giovanni Antonio Rubino Della Compagnia Di Gesù, Martire Del Giappone*, 27-29. Torino: Tipografia G. Derossi, 1898.

TANNER Matheus. 1675. *Societas Jesu Usque Ad Sanguinis Et Vitæ Profusionem Militans in Europa, Africa, Asia Et America Contra Gentiles, Mahometanos, Judæos, Hæreticos, Impios, Pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate : Sive Vita, Et Mors Eorum, Qui Ex Societate Jesu in Causa Fidei, & Virtutis Propugnatæ Violentâ Morte Toto Orbe Sublati Sunt*. Praga: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandeæ.

———. 1675. *Societas Jesu Usque Ad Sanguinis Et Vitæ Profusionem Militans in Europa, Africa, Asia Et America Contra Gentiles, Mahometanos, Judæos, Hæreticos, Impios, Pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate : Sive Vita, Et Mors Eorum, Qui Ex Societate Jesu in Causa Fidei, & Virtutis Propugnatæ Violentâ Morte Toto Orbe Sublati Sunt*. Praga: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandeæ.

TŁUCZYŃSKI Ignacy Maciej. 1661. *Vita et Mors Gloriose Suscepta R. P. Alberti Mencinski e Societate Jesu in Odium Sanctae Fidei Catholicae apud Japones Una Cum Aliis Quatuor Ex Eadem Societate Patribus Interempti A.D. 1643. 23 Martii.* Cracovia: Franciscus Cezary S.R.M.

XAVIER SJ Francis. 1549. 'The Letter to John III. King of Portugal (20.06.1549)'. In *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, edited and translated by Henry James Coleridge, 2:150-153. London: Burns and Oates, 1872.

三浦按針(William Adams)). 1611. 'The Letter to "my unknown friends and countrymen", from Hirado, Japan, 23.10.1611'. In 三浦按針11通の手紙: 英和対訳, edited by 田中丸栄子, ジェフ・ニール, and 浜野みさえ, 036-047. 長崎: 長崎新聞社, 2010.

Secondary Works:

ANESAKI Masaharu. 1930. 'A Refutation of Christianity Attributed to Christovão Ferreira, the Apostate Padre'. *Proceedings of the Imperial Academy* 6, no. 2: 27-30.

———. 1938. 'Prosecution of Kirishitans after the Shimabara Insurrection.' *Monumenta Nipponica* 1, no. 2: 293-300. https://doi.org/10.2307/2382669.

———. 1926. 'The Extermination of the Japanese Catholics in the Last Half of the Seventeenth Century and Their Survivals'. *Proceedings of the Imperial Academy* 2, no. 3: 95-96.

BANDROWSKI Jerzy. 1937. *Szkarłatna Róża Raju Boskiego. Świątobliwy Ks. Wojciech Męciński*. Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha.

BODNIAK Stanisław. 1938. 'List Polaka z Goa o Indiach z Roku 1634'. *Rocznik Gdański* 12: 203-206.

BOXER C.R. 1951. *The Christian Century in Japan 1549-1650*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Breve Memoria Della Vita Del V. P. Giovanni Antonio Rubino Della Compagnia Di Gesù, Martire Del Giappone. Torino: Tipografia G. Derossi, 1898.

CATTANEO Angelo. 2013. 'The Mutual Emplacement of Japan and Europe During the Nanban Century'. In *Portugal, Jesuits, and Japan: Spiritual Beliefs and Earthly Goods*, edited by Victoria Weston, 27-36. Chestnut Hill, MA: McMullen Museum of Art, Boston College.

CIEŚLAK Stanisław. 2007. 'Jezuickie Ośrodki Badań Historycznych w Polsce Do 1939 Roku'. In *Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura*, edited by Jan Walkusz, 6:65-92. Lublin: Wydawnictwo KUL.

CIESLIK SJ Hubert. 1974. 'The Case of Christovão Ferreira'. *Monumenta Nipponica* 29, no. 1: 1-54.

CLULOW Adam. 2014. *The Company and the Shogun: The Dutch Encounter with Tokugawa Japan*. New York: Columbia University Press.

COOPER SJ Michael. 1974. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*. New York: Weatherhill.

CZERMIŃSKI T.J. Marcin. 1895. *Życie x. Wojciecha Męcińskiego T.J. Umęczonego Za Wiarę w Japonii*. Kraków: Drukarnia 'Czasu' Fr. Kluczyckiego i Spółki.

DACKA-GÓRZYŃSKA Iwona M. 2004.*'Korona polska' Kaspra Niesieckiego.: Pomnik staropolskiego piśmiennictwa heraldycznego*. Wydawnictwo DiG.

DANIELUK SJ Robert. 2017. '„Milczenie" Po Polsku: Wojciech Męciński SJ (1598-1643) i Jego Długa Droga Do Japonii'. *Studia Bobolanum*, no. 2: 5-31.

DONNELLY John Patrick. 1988. 'Antonio Possevino's Plan for World Evangelization'. *The Catholic Historical Review* 74, no. 2: 179-198.

DOUGILL John. 2017. *300 lat milczenia: w poszukiwaniu ukrytych japońskich chrześcijan*. Translated by Janusz Ochab. Warszawa: Wydawnictwo Agora.

———. 2016. *In Search of Japan's Hidden Christians: A Story of Suppression, Secrecy and Survival*. Hong Kong: Graphicraft Limited. https://nls.ldls.org.uk/welcome.html?ark:/81055/vdc_100041500665.0x000001.

ELLIS Robert Richmond. 2003. '"The Best Thus Far Discovered": The Japanese in the Letters of Francisco Xavier'. *Hispanic Review* 71, no. 2: 155-169. https://doi.org/10.2307/3247185.

FUJITA Neil S. 1991. *Japan's Encounter with Christianity: The Catholic Mission in Pre-Modern Japan*. New York: Paulist Pr.

GRZEBIEŃ SJ Ludwik. 2004. 'Męciński Wojciech'. Edited by Ludwik Grzebień SJ. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna 'Ignatianum', WAM.

HALL John Whitney, and James L. McClain, eds. 1997. *The Cambridge History of Japan*. Reprinted. Vol. 4: Early Modern Japan. Cambridge: Cambridge University Press.

HARRINGTON Ann M. 1993. *Japan's Hidden Christians*. Chicago: Loyola University Press.

HESSELINK Reiner H. 2002. *Prisoners from Nambu: Reality and Make-Believe in Seventeenth-Century Japanese Diplomacy*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

HIGASHIBABA Ikuo. 2001. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Leiden ; Boston: Brill.

HIROFUMI Yamamoto. 2009. 'The Edo Shogunate's View of Christianity in the Seventeenth Century'. In *Christianity and Cultures: Japan & China in Comparison, 1543-1644*, edited by M. Antoni J. Üçerler, 255-268. Roma: Institutum historicum Societatis Iesu.

JUNIEWICZ Michał. 1756. *Listy Rozne Ku Chwalebney Ciekawosci Y Chrzescianskiemu Zbudowaniu Służące. Z Azyi, Afryki, Ameryki, Niegdyś Od Missyonarzow Societatis Jesu W Rozmaitych Językach Do Europy Przesłane Teraz [...] Polskiemu Swiatu Językiem Oyczystym Kommunikowane Roku 1756*. Warszawa: Drukarnia J.K.M. y Rzeczypty Kollegium Soc. Jesu.

JUVENCIUS SJ Josephus. 1763. *Historia Prześladowania Wiary Chrześcijańskiej w Japonii w Dziejach Towarzystwa Jezusowego*. Translated by Franciszek Rzepnicki. Poznań: Drukarnia Jezuitów.

KAPITAŃCZYK Kazimierz. 1933. *Udział Polski w Dziele Misyjnem. Szkic Historyczny*. Poznań: Rady Krajowe Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary.

KITAGAWA Joseph Mitsuo. 1966. *Religion in Japanese History*. New York: Columbia Univ. Press.

KONIOR Jan. 2013. *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w.: (na przykładzie misji jezuickich)*. Kraków: Akademia Ignatianum : Wydawnictwo WAM.

KRUCKI Łukasz. 2014. 'Misje katolickie w Japonii. Historia i współczesność'. *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, no. 13: 43-66.

MASAKAZU Asami. 2009. 'A Solution to the Rites Controversy Proposed by Antonio Rubino, S.J'. In *Christianity and Cultures: Japan & China in Comparison, 1543-1644*, edited by M. Antoni J. Üçerler, 127-142. Roma: Institutum historicum Societatis Iesu.

MATUSZEWSKA Przemysława. 1979. 'Drukowane Zbiory Listów w Polsce XVIII Wieku'. *Pamiętnik Literacki*, no. 70: 3-22.

MERKLEJN Iwona. 2006. *Brat Zeno Żebrowski. Polski Misjonarz w Japońskich Mediach*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.

MIAZEK-MĘCZYŃSKA Monika. 2011. 'Indipetae Boymianae on Boym's Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China'. *Monumenta Serica* 59, no. 1: 229-242. https://doi.org/10.1179/mon.2011.59.1.011.

MOFFETT Samuel Hugh. 2005. *A History of Christianity in Asia, Vol. II: 1500-1900*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

MORAN J.F. 2014. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*. Routledge.

MORAWSKI Jan. 1728. *Palaestra Pietatis: Continens Documenta Sancte Vivendi, & Moriendi Athletis Marianis Aperta*. 3rd ed. Olomouc: Convictus Olomucensis.

MURDOCH James. 1926. *A History of Japan*. Vol. 3. London: Psychology Press.

NATOŃSKI Bronisław. 1972. 'Męciński Wojciech'. Edited by Romuald Gustaw OFM. *Hagiografia Polska. Słownik Bio-Bibliograficzny*. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha.

———. 1975. 'Męciński Wojciech'. *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Wydawnictwo PAN – Ossolineum.

———. 1975. 'Męciński Wojciech'. *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław--Warszawa-Kraków: Wydawnictwo PAN – Ossolineum.
———. 1972. 'Wojciech Męciński. Jezuita, Męczennik (1598-1643)'. In *Z Polskiej Gleby*, 446-462. Kraków: WAM.
———. 1975. 'Wojciech Męciński Jezuita, Męczennik w Japonii'. In *Gdy Europa Szukała Azji*, 303-316. WAM.
NGUYEN Duc Ha. 2006. *Polscy Misjonarze Na Dalekim Wschodzie w XVII--XVIII Wieku*. Warszawa: Neriton.
NOWAK Katarzyna. 2000. 'Pierwszy Polak w Japonii – Wojciech Męciński'. *Iaponica*, no. 12: 165-178.
NOWAKOWSKI Paweł F. 2014. 'Entuzjazm i rozczarowanie. Refleksje kulturoznawcze nad pierwszymi spotkaniami jezuitów i Japończyków w XVI w.' In *Itinera clericorum: kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, edited by Danuta Quirini-Popławska and Łukasz Burkiewicz, 503-516. Kraków: Akademia Ignatianum : Wydawnictwo WAM.
———. 2012. 'Wątek japoński w "Bibliotheca selecta" Antonia Possevina SJ i jego związek z sytuacją misji jezuickich'. In *Antonio Possevino SJ (1533-1611): życie i dzieło na tle epoki*, edited by Danuta Quirini-Popławska, 567-584. Kraków: Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum.
PACHECO Diego. 1971. 'Diogo de Mesquita, S. J. and the Jesuit Mission Press'. *Monumenta Nipponica* 26, no. 3-4: 431-443.
PAGÈS Léon. 1869. *Histoire de La Religion Chrétienne Au Japon, Depuis 1598 Jusqu'à 1651*. Vol. 1. Paris: Charles Douniol.
PAŁASZ-RUTKOWSKA Ewa. 1998. *Polityka Japonii Wobec Polski 1918-1941*. Warszawa: Nozomi.
———. 2011. 'The Russo-Japanese War and Its Impact on Polish-Japanese Relations in the First Half of the Twentieth Century'. *Analecta Nipponica*, no. 1: 11-43.
PAŁASZ-RUTKOWSKA Ewa and ROMER Andrzej. 2009. *Historia stosunków polsko-japońskich 1904-1945*. Warszawa: Biblioteka Fundacji im. Takashimy.
PAWLAK Wiesław. 2009. 'Erudycja humanistyczna w literaturze religijnej XVII wieku'. In *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, edited by Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, 223-265. Humanizm Syntezy 4. Warszawa: Neriton.
PERERA Simon Gregory. 1941. *Jesuits in Ceylon (in the XVI and XVII Centuries)*. New Delhi: Asian Educational Services.
PEREZ Louis G., ed. 2013. *Japan at War: An Encyclopedia*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO.
PERTEK Jerzy. 1981. *Polacy Na Morzach i Oceanach*. Vol. 1. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
ROSS Andrew C. 2003. *Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China 1542-1742.* Maryknoll, New York: Orbis.

RUBIÉS Joan-Pau. 2001. 'The Jesuit Discovery of Hinduism. Antonio Rubino's Account of the History and Religion of Vijayanagara (1608)'. *Archiv Für Religionsgeschichte* 3, no. 1. https://doi.org/10.1515/9783110234190.210.

SARAIVA Luis, and JAMI Catherine. 2008. *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)*. Singapore: World Scientific.

SHINZŌ S.J. Kawamura. 2009. 'Communities, Christendom, and the Unified Regime in Early Modern Japan'. In *Christianity and Cultures: Japan & China in Comparison, 1543-1644*, edited by M. Antoni J. Üçerler. Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 151-168.

SKRZYNECKI SJ Rafał. 1781. *Żywot Wielebnego Księdza Wojciecha Męcińskiego Societatis Jesu Męczennika Japońskiego z Różnych Pisarzów Zebrany*. Kalisz: Drukarnia J.K.M. y Rzeczypty Kollegium Soc. Jesu.

SŁABCZYŃSKI Wacław, and SŁABCZYŃSKI Tadeusz. 1992. 'Męciński Wojciech'. *Słownik Podróżników Polskich*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

———. 1992. 'Męciński Wojciech'. *Słownik Podróżników Polskich*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

SZYMBORSKI Wiktor. 2014. *Collegium Broscianum*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

TOIPA Helena Costa. 2010. 'Padre Sebastião Vieira, sob a palma do martírio. A Companhia de Jesus no Japão'. *Máthesis* 19: 37-53.

TUBIELEWICZ Jolanta. *Historia Japonii*. 1984. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy im Ossolińskich.

VOSS Gustav. 1945. 'Early Japanese Isolationism'. *Pacific Historical Review* 14, no. 1: 13-35.

YASUI Michiro. 2014. 'Ex Oriente Lux Roman Dmowski w Japonii'. *Nowa Polityka Wschodnia*, no. 6: 241-254.

ZAJĄCZKOWSKI Ryszard. 2016. 'Literatura polska w Japonii'. *Roczniki Kulturoznawcze* 7, no. 3: 147-169.

ŻOŁĄDŹ-STRZELCZYK Dorota. 2001. '"Praca w Winnicy Pańskiej": Dwaj Polscy Jezuici-Misjonarze XVII Wieku'. In *Jezuicka Ars Historica. Prace Ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, 655-667. Kraków: WAM.



Paweł F. Nowakowski, Ph.D. – historian and theologian, Assistant Professor at the Institute of Cultural Studies of the Jesuit University Ignatianum in Krakow, Poland. He studies Czech religious disputes at the end of the Middle Ages, especially polemics revolving around Hussitism. His second area of interest are Euro-Japanese contacts over the centuries. He is the editor-in-chief of the "Perspektywy Kultury" (Perspectives on Culture) academic journal.

perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Andrzej Wadas
Jesuit University Ignatianum in Krakow
andrzej.wadas@ignatianum.edu.pl

The Two Chivalrous Nations. Wacław Sieroszewski and the Japanese presence in Korea

ABSTRACT

The following article focuses on Wacław Sieroszewski's perception of the Japanese presence in Korea during his short sojourn in "The Land of the Morning Calm" in 1903. According to the author, his description of the Japanese people must be seen against the broader background of the nineteenth century anti-colonial and revolutionary movements. Sieroszewski, an engaged observer, was pursuing a clear, socialist political agenda at the time. For this reason, his perception of the Korean issue was devoid of objective detachment and can be interpreted, on one hand, in the light of the socialist revolutionary activities of the Polish intelligentsia before the outbreak of the Russo-Japanese War, but also, on the other hand, in the context of a much broader Polish messianism and prometheism. The Japanese, and so the Koreans, the paper argues, were merely used as a convenient ideological construct for the sake of a larger political game.

KEYWORDS: Sieroszewski Wacław, Korea, Japan, modernization, messianism, revolution, prometheism, socialism

STRESZCZENIE

Dwa rycerskie narody. Japońska obecność w Korei w refleksji Wacława Sieroszewskiego

Wacław Sieroszewski przebywał krótko w Korei w 1903 r. w drodze powrotnej z Japonii. Zafascynowany modernizacją japońską, patrzył z podziwem na aktywność Japończyków w *Kraju Porannej Ciszy* w przeddzień wojny rosyjsko-japońskiej (1904-1905). Niestety, jego niepokojąco optymistyczna analiza sytuacji przeczyła zarówno odczuciom prostych Koreańczyków jak i elity neokonfucjańskiej kraju, którzy już na wczesnym etapie interwencji japońskiej nie mieli większych złudzeń co do prawdziwych zamiarów „modernizatorów". Postawę Sieroszewskiego łatwiej zrozumieć, jeśli weźmiemy pod uwagę jego własne doświadczenia życiowe (działalność w ruchach rewolucyjnych) oraz środowisko polskiej i rosyjskiej inteligencji, w którym się obracał, zdominowane przez rewolucyjny romantyzm, socjalizm i antykolonializm. Z tych też względów postrzegał on zaangażowanie japońskie w Korei poprzez pryzmat swej własnej krucjaty politycznej, która, rzecz charakterystyczna dla polskiej inteligencji owej doby, była pochodną trzech idei: narodowego mesjanizmu, antyrosyjskiego prometeizmu i europejskiego socjalizmu. W ostatecznym rozrachunku, pomimo imponującej obudowy faktograficznej, Japończycy jawią się w jego analizie zdarzeń jako wygodny ideologiczny konstrukt służący promowaniu określonej agendy politycznej.

SŁOWA KLUCZOWE: Sieroszewski Wacław, Korea, Japonia, modernizacja, mesjanizm, rewolucja, prometeizm, socjalizm

The purpose of this article is to offer a critique of Wacław Sieroszewski's analysis of the Japanese presence in Korea, which was the outcome of his first-hand experience during a short journey through the central part of the Korean Peninsula in 1903. This was his only encounter with the Chosŏn Kingdom and he relates his observations in three texts, which belong to three different literary genres, that is: a description of a country, a traveller's diary and a historical novel. They were all printed in Warsaw within two years after he had returned from the journey and the dates of their publications are as follows: *To the Far East. Pages from the Journey* (Warsaw-Cracow: 1904), *Korea. The Key to the Far East* (Warsaw: 1905),

Ol-Soni Kisaeng (Warsaw: 1906).[1] The fourth text I refer to is entitled *Impressions from the Journey to Korea*, published by Sieroszewski about twenty five years after his Korean travels[2]. Some selections of his eye-witness accounts related to Korea had appeared earlier and might have been reported live in Polish cultural magazines such as *Tygodnik Ilustrowany* [The Illustrated Weekly] and *Wędrowiec* [The Wanderer]. Some other references to Korea were scattered in his polemical texts, for instance in his philippic against Henryk Sienkiewicz.[3]

Sieroszewski hardly needs any introduction as he was a towering figure both in political and literary circles in his days. Born in 1858 of gentry stock, he enjoyed a long, turbulent life and passed away as octogenarian 1945. A close associate, collaborator and confidant of Marshall Józef Piłsudski, and a founding member of the first socialist circle in the country, he was also one of the founding fathers of the Second Republic (1918-1939). As a prolific writer, the collected edition of his works consists of twenty volumes, he crowned his literary career as the President of the Polish Academy of Literature.[4]

Involved in political and revolutionary activity since his student years, what was so often the case of young hot-headed Polish gentry members, Sieroszewski was deported to the Eastern Siberia in 1880, where he spent about fifteen years as a political prisoner.[5] During his exile he made his name in the field of ethnography and anthropology by studying the lives of the Yakutians. After his illegal return to Poland in 1895, he again took part in political activity and was arrested five years later, in 1900. This time, however, he avoided Siberia with the help of the Russian Geographic

1 The quotations in the main body of the article were translated into English by the author from Wacław Sieroszewski, *Na Daleki Wschód. Kartki z podróży*, Warszawa 1904; *Korea. Klucz Dalekiego Wschodu*, Warszawa 1905; *Ol-Soni kisań*, Warszawa 1906. The complete edition of his works: W. Sieroszewski, *Dzieła* [Collected Works], vol. 1-20, ed. A. Lam, J. Skórnicki, Kraków 1958-1967.

2 *Wrażenia z podróży po Korei*, in: *Dzieła*, vol. 18, Kraków 1961, pp. 385-391.

3 Wacław Sieroszewski, *Henryk Sienkiewicz, bandytyzm i marzenie socjalisty*, in: *Dzieła*, t. 20, cz. 2: *Reportaże i wspomnienia. Publicystyka. Wiersze*, Kraków 1963, s. 183-197.

4 See his standard biography written by his grandson: A. Sieroszewski, *Wacława Sieroszewskiego żywot niespokojny*. Z rękopisu wydał, opracował i uzupełnił Andrzej Z. Makowiecki, Warszawa 2015; see also: A. Lam, *Wacław Sieroszewski*, „Polski Słownik Biograficzny", vol. 37 (Warszawa--Kraków 1997), p. 345-351.

5 J. Billington, *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*, New York 1980, p. 478-479; Jan Ciechanowicz, *Polonobolszewia. Jak szlachta polska komunizowała rosyjskie imperium*, Wrocław 2016, p. 37 ff; I. Sadowska, *Wacław Sieroszewski – romantyk celów i pozytywista środków, czyli o tym, że Polski nie można wygadać*, in: *Bojownicy polskiej sprawy: Wacław Sieroszewski i Gustaw Daniłowski wobec myśli i czynu Józefa Piłsudskiego: wybór materiałów z lat 1898-1943*, ed. G. Legutko, I. Sadowska, Kielce 2007, p. 18.

Society and, in return, he agreed to undertake the expedition to Hokkaido, where, together with Bronisław Piłsudski, he spent the summer of 1903 carrying out anthropological studies among the Ainu people.

He departed from Warsaw in January 1903, and by the Trans-Siberian Railroad, through Moscow, Irkuck, Harbin, reached Port Arthur after a six-week journey. From there he set out on a Japanese steamship on 6 April and sailing along the south west coast of Korea reached the shores of Japan. His stopovers during the journey were at Nagasaki, Osaka, Jokohama, Hakodate on Hokkaido Island. He travelled then through the whole length of the country, from its southern end to the very north. Sieroszewski stayed in Japan until September, when, leaving Hakodate Bay, he set off back home by train from Aomori and Sendai to Nagasaki.[6]

He set his foot on the Korean Peninsula in Pusan on 10 October 1903, which was at the time one of the three major ports of Korea, opened to the West and Japan by the Kanghwa Treaty of 1876, and located on the very south-east end of the country.[7] The other two were at Chemulpo (today's Incheon) and Wŏnsan (nowadays in North Korea). As we know the Treaty Port System established in South East Asia to advantages of the Western powers had wrestled from the local rulers a number of concessions, among them extraterritoriality and the control over the custom services. Korea was not different in this aspect and followed the same pattern. However, the open ports were also the reservoits of foreign culture and technology, among them of Christian religion (as the source of hope and spiritual consolation) and newspapers (as the means of communication). The Japanese learned very quickly that the Westerners promote their political and economic agenda by the means of newspapers. Following this example, they began publishing the *Chōsen shinpō* in Pusan in 1881.[8] In 1868, the year of the Meiji Restoration, Pusan was a miserable place, and most houses on the site of the old Japanese trading post during the Tokugawa period were in ruins. After the great Korean-Japanese War (1592-1598) the only trade exchange between the two countries was conducted through the Lords of Cushima and Pusan was the only outpost in Korea where that exchange was possible. For that reason it housed a number of Japanese civilians and a small military garrison. In 1875, there were only 100 Japanese there, but seven years on, in 1882, the town's population grew to 1800 persons with modern institutions, including a bank, a shipping company, hospital and

6 I. Sadowska, *Wacław Sieroszewski – romantyk celów*, op. cit., p. 21.

7 Sieroszewski, *Korea*, op. cit. p. 3.

8 Albert Altman, *Korea's First Newspaper: The Japanese Chōsen shinpō*, "Journal of Asian Studies", vol. 43/4, (August 1984), p. 685.

the newspaper. It was there where Sieroszewski arrived on board of the Japanese steamer on 10 October 1903.

> The Japanese Quarter in Pusan – he writes – is small and numbers around 1000 houses; it is clean and well kept. It has a sewage and a water supply system, a branch of the Tokyo Dai-ichi ginko, a house of commerce, the consulate, a post office, a telegraph line and the *Chosen shimpo*, the first modern newspaper in Korea.[9]

From Pusan, he sailed along the east coast of the country up to the second open sea-port at Wŏnsan, which had been formerly under Russian control and named Port Lazarieff. On the way he could see a whale hunting, presumably near today's Shinp'o.[10] He disembarked at Wŏnsan and continued a land journey on a horseback to Seoul. We can deduce from his diary, which is included in the book, that he arrived at Seoul on 30 October. His sojurn in the capital city of the country was limited to a few days and in the middle of November he was already back in Port Arthur, where he stayed for about a month. His whole Korean journey was then shorter than a month. The expedition started in February 1903 and was terminated by the end of the year due to the gathering clouds of the Russo-Japanese war.[11]

His first real encounter with the Koreans started at Wonsan and he covered the distance from there to Pusan of about 500 li (250 kilometers) – Sieroszewski measures distance in Russian versts – on a horseback in about two weeks, accompanied by an interpreter and a guide. He must have travelled a historical high road from Wŏnsan to the capital which was taken by Lord Curzon, the future Viceroy of India in 1893.[12] His interpreter spoke poor English and the conversations he had with the Koreans must have been very unsatisfactory, prone to guesses and conjectures. Yet, even though Sieroszewski blurs distinction between his own perception and the one of his Western predecessors in the "Land of the Morning Calm", one thing is clear: contrary to his initial statement, that he entered the country without any preconceived ideas, he is very well-read in Korean history, culture and anthropology.[13] It can be argued that the description of the land and the people he published a year later draws heavily from earlier reports and descriptions of the country, which were left, among others,

9 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p 4-5.

10 Sieroszewski, *Kartki z podróży*, op. cit., p. 247-265.

11 A. Sieroszewski, *Wacława Sieroszewskiego żywot niespokojny*, Warszawa 2015, p. 150-159.

12 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p. 40.

13 Ibid. p. 2.

by the American protestant missionaries writing for *Korean Repository* and *The Korea Review* (both periodicals were being published in Seoul at the turn of the twentieth century), a remarkable *The Description of the Korea* (published by the Ministry of Finances in St. Petersburg in 1900, which was a mine of information on Chosŏn, contained in two bulky volumes of meticulous research, filled with hard facts, charts and maps; it was the first in depth-study of the country published by the Russian government (the project was partly supervised by a famous Polish orientalist Władysław Kotwicz) and dealt with all important aspects (economic, social, political, cultural etc.) of a newly discovered neighboring country. Sieroszewski is also acquainted with *Korea and her Neighbours* (a seminal work of the Victorian lady Isabela Bird Bishop published in 1898) and the first major work *Korea. The Hermit Nation* (1882) by William Eliott Griffis, who was an American educator working in Japan. Sieroszewski's work is heavily footnoted and draws extensively on these works.[14]

But, it must be bear in mind that Sieroszewski was not an expert on Korea, and his knowledge and experience related to the subject was rather superficial. Being a skilled writer and an experienced anthropologist, he could try to make up for his limitations by applying his previously gained knowledge and expertise and was quite successful in doing it. However, in the end what matter was neither his sharp pen nor his knowledge about human nature. What determined the popularity of the book was the fortunate timing. On the eve and at the wake of the Russo-Japanese war everything related to Japan was a hot topic and could sell easily and even the Korean problem could electrify the public in Warszawa. At that time Korea was almost completely unknown in Poland and with his book Sieroszewski opened up the new field. However, he was not the pioneer in the Korean studies, because at the time of his arrival to Korea, the country had been studied and analyzed by his predecessors, such as Władysław Kotwicz and Homer Hulbert. He hardly adds any new relevant information to the already available corpus of Western knowledge on Chosŏn.

As for the statistics, there are 83 references to Japan and the Japanese in *Korea. The Key to the Far East* on 423 pages of the text. China is mentioned 40 times, Russia: 7; England: 5; USA: 6; Austro-Hungary: 1;

14 *Korean Repository* (a monthly journal: ed. F. Ohlinger, H.G. Appenzeller, G.H. Jones), Trilingual Press, Seoul 1892, 1895-1898 (Reprint: Paragon Book Reprint Series, vol.1-5, 1964); *The Korea Review* (a monthly journal: ed. H.B. Hulbert), Methodist Publishing House, Seoul 1901-1906; I. Bird Bishop, *Korea and her Neighbours. A Narrative of Travel, with and Account of the Recent Vicissitudes and Present Position of the Country*, Seoul 1970 (the first edition was published in Seoul in 1898); *Opisanie Korei (z kartoi) sostavlieno v kancielarii ministra finansov* (W. Kotwicz. D.M. Pozdneev, K.M. Ioganson (eds). t. 1-3, Izdanie Ministierstva Finansov, Sankt Pietersburg 1900; W.E. Griffis, *Corea. The Hermit Nation*, London 1882.

the Europeans: 10; France: 8; Germany: 2, Poland: 2.[15] At the time of Sieroszewski's arrival, the Japanese had been present in Korea for thirty years. Korea was forced by the Japanese government to open three ports (Pusan, Chemulpo, Wonsan) on 26 February 1876.[16] Between 1876 and 1945, about 700 000 (seven hundred thousand) of Japanese civilians and military, representing all walks of life, left their homeland for a new life on the Korean peninsula. Now, even though their presence has vanished to large extend from the public memory in Korea, replaced by other hot topics of difficult contemporary Japanese-Korean relations, yet, it is so embedded in politics and burdened with heavy load of painful historical memory that it is worth studying. And it has been duly analyzed, among others, by Kimura Kenji, Peter Duus, Hilary Conroy, Patricia Tsurumi, Michael Robinson, Andre Schmid and Jun Uchida.[17]

In 1902 the Anglo-Japanese Treaty of Alliance was signed, which was the first treaty between a European country and an Asiatic power aimed against a Western rival and it gave the Japanese a free hand in Korea. This consequently led to a Protectorate Treaty in 1905 and a formal annexation of Korea in 1910. The emergence and early evolution of the Japanese settler community in Korea both before and after formal annexation is the subject of a recent magisterial study by Jun Uchida.[18] He argues that

15 See Index to the first edition: Sieroszewski, *Korea. Klucz Dalekiego, Wschodu*. Warszawa-Kraków 1905, p. I-X.

16 Sieroszewski, Korea, op. cit. p. 258-259.

17 Kimura Kenji, *Settling into Korea: The Japanese Expansion into Korea from the Russo-Japanese War to the Early Period of Annexation*, in: *Japanese Settler Colonialism and Capitalism in Japan: Advancing into Korea, Settling Down and Returning to Japan, 1905-1950*, "Occasional Papers in Japanese Studies", Harvard University 2002-2003 (June), p. 1-10; P. Duss, *The Abacus and the Sword. The Japanese Penetration of Korea, 1895-1910*, Berkeley 1995; P. Duus, *Economic Dimensions of Meiji Imperialism: The Case of Korea, 1895-1910*, in: *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, ed. R.H. Myers, M.R. Peattie, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1984, p. 128-171; E. Patricia Tsurumi, *Colonial Education in Korea and Taiwan*, in: *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, op. cit., p. 275-311; M.E. Robinson, *Colonial Publication Policy and the Korean Nationalist Movement*, in: *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, ed. R.H. Myers, M.R. Peattie, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1984, pp. 312-343; B. Cumings, *The Legacy of Japanese Colonialism in Korea*, in: *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, op. cit., p. 478-496; Mizoguchi Toshiyuki, Yamamato Yūzō, *Capital Formation in Taiwan and Korea*, in: *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, op. cit., p. 399-419. See also: A. Schmid, *Korea Between Empires, 1895-1919,* New York 2002; A. Dudden, *Japan's Colonization of Korea: Discourse and Power*, Honolulu 2005; M. Caprio, *Japanese Assimilation Policies in Colonial Korea, 1910-1945*, Washington 2009; E. Taylor Atkins, *Primitive Selves: Koreana in the Japanese Colonial Gaze, 1910-1945*, Berkeley 2010; H. Conroy, *The Japanese Seizure of Korea 1868-1910. A Study of Realism and Idealism in International Relations*, Philadelphia1960.

18 Jun Uchida, *Brokers of Empire: Japanese Settler Colonialism in Korea, 1876-1945*, Cambridge: Massachusetts 2011, p. 3, 93.

by industrializing the Peninsula, the home government in Tokyo was inclined to view Korea as a primarily agricultural colony from which resources could be extracted to facilitate the ongoing industrialization of Japan's homeland economy. The political behavior of Japanese settlers in Korea was inseparable from the imperial policy on the home islands, even though "most migrants were driven primarily by personal profit and only secondarily by national interest".[19]

Sieroszewski makes it clear that China plays a predominant role in Asia. Even Japan accepts that historical reality.

> China is the cradle of our culture and – he quotes one of his Japanese travelling companions – the whole East loves and respects her, as you love an revere Italy and Greece. The recent war, which we waged against China is of no importance. What really matters is that China is sleeping now and somebody has to awaken her. The war against China was the war for the reforms in Korea. Young Japan must have an enlightened and progressive neighbors… Only the coalition of such countries is able to face the Western aggression… The West itself, I mean, the better part of it, which is neither warlike nor money-centered but humane and humanitarian, can only benefit from that awakening.[20]

> China is a sleeping giant and young Japan takes upon herself the role of the awakener of the East and – as he renders approvingly the explanation of one of his Japanese interlocutors – *a refreshing typhoon of revolution*.[21]

Both the Japanese poet and the Polish writer dream about the United States of Asia, with Japan as its torchlight, which will bring about peace and universal fraternity to all mankind in the future.

> We were talking until late at night about the noble ideas, about Japan which can be the United States of Asia, and with its power and dignity can fulfil the dream of humanity, the dream about eternal peace, fraternity of nations, justice, equality … a dream about the New Golden Age. Wars and revolutions are similar to typhoons which purify a stinky, polluted air over swamps.[22]

Sieroszewski juxtaposes such terms as "sleep", "death", "conservatism", "stagnation, "apathy" with "life", "energy", "hope", "future". He uses the

19 P. Duus, *The Abacus and the Sword: The Japanese Penetration of Korea, 1895-1910,* Berkeley 1995.

20 Sieroszewski, *Taku-Tiensin – Pekin – Szanghaj*, in: *Reportaże i wspomnienia*, *Dzieła*, t. 20, p. 53.

21 Ibid. p. 53.

22 Ibid.

same literary convention which is applied by Stendhal in *Red and Black* for whom the black represents ancient regime, stagnation, Catholicism, Latin language, whereas the red symbolizes forces of progress, revolution, science, technology. Japan is on the side of life. Her task is to awaken the sleeping countries of the South East Asia: primarily China and Korea. This is how Sieroszewski describes a construction of a railway in Korea:

> On the steep path, I saw the silhouettes of the tiny Japanese… they were quite distinctive among a large swarm of half-naked and sun-tanned Koreans. They were standing quietly with their maps and measuring equipment; those inconspicuously looking engineers were supervising the work and traditionally sleepy and indolent Koreans were moving briskly. Everything around was vibrant with life, the roar of blown up rocks, the noise of the railcars… Never before in Korea have I seen anything similar to that scene.[23]

The Japanese have an immense impact on Korean agriculture and industry.

> They are the pioneers and leaders and they benefit economically in Korea, while the Koreans can benefit both financially and spiritually from their presence.[24]

At the early stage of his journey he meets a Japanese poet and through his poetry he sees a clear analogy between the suffering of Poland and a refined chivalric Japanese spirit the tradition of bushi-do

> In his poem the suffering of Poland and the chivalric tradition of bushi-do were interweaved in refined rhymes.[25]

He perceives Japan as a strong nation which serves the weak, protects the poor and imagines both countries as the two chivalrous nations having the same enemy. The West is corrupted, egoistic and money-centered. It will not permit the East to be reborn because that would go against one of the nineteenth century commandments: *"Thou shall not have other gods but money and commerce."*[26] The Russians and the Germans are its worst representatives and the western settlement in Chankou embodies the corrupted West in its nutshell. The German settlers personify what is the

23 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p. 9.

24 Ibid., p. 257.

25 Sieroszewski, *Taku-Tiensin – Pekin – Szanghaj*, op. cit., p. 54.

26 Ibid., p. 21.

most shameful in the West. They lack English refinement and Japanese courtesy. They are noisy, pathetic and arrogant.

> The German settlers in China … sulky, arrogant, Teutonic faces… they neigh like horses, drink and gamble like crazy, they elbow their way ahead pushing and bullying others… The German policemen in their spiked helmets are all over the place.[27]

Their intentions are also crystal clear:

> Undoubtedly, a probable partition of China is only desired by and beneficial for the Germans.[28]

In stark contrast to Germany, Japan is civilized and well-intentioned.

> For Japan the partition of Korea would simply be a disaster. Japan has a deep respect for China and dreams about a huge federation of the Eastern nations, patterned on the enlightened European model, which could put a stop to insatiable greed of the Western barbarians… But, in order to divide China with impunity, Japan must first be crushed as soon as possible. That is why, on one hand, Japan has been continually turned against Russia and, on the other hand, we have been exposed to aggressive "speeches" of the Germen Emperor and symbolic pamphlets on which the European angel kills the yellow dragon. This is a part of the Teutonic heritage.[29]

Japan is a smart student and does not follow blindly, as Korea does, Chinese tradition.

> Whereas Korea is a blind imitator of China, Japan is its best, very clever and devout student.[30]

However, what impresses Sieroszewski the most is the Japanese vivacity and energy, which inspires other Asian countries to follow their example. While old Korea lacks conviction, the Japanese are full of passionate intensity. He even seems to suggest that their enthusiasm turns traditionally distrustful Chinese and Koreans into friends.

27 Ibid., p. 56.

28 Ibid., s. 16-17.

29 Sieroszewski, *Taku-Tiensin – Pekin – Szanghaj*, op. cit., p. 17.

30 Ibid., p. 20.

> Everywhere in the East, these small islanders bring with themselves a vibrant energy of a new life. The Chinese and the Koreans trust them because they regard them as their brothers.[31]

Japan brings to Korea a sanitary modernity, which is the first stage of modernization. Whether it is a superb see transport, symbolized by the Japanese steamship liner, a progressive model of education represented by the Japanese school, or an effective system of communication as embodied in the Japanese post office, they are all "clean, comfortable, elegant, refined and graceful".[32] Yet, what Sieroszewski does not know, or does not want to admit, is that the fathers of Western modernization in Korea were not the Japanese but the Christian missionaries. His visit to a Japanese school in Pusan is the best illustration of his fascination with Japanese *mission civilisatrice* in Korea:

> I entered the building... and was struck with neatness and simplicity. The teacher speaks fluent English… unusual cleanliness, fresh air and plenty of sunshine. The atmosphere of warmth, cordiality and freedom. The classrooms superbly furnished: the western blackboards, portraits of famous people, maps and charts.[33]

With their best schools, their best hotels, their best sea transport the Japanese are in the forefront of progress and civilization. They open banks, post offices, consulates, fire brigades etc.

However, both the Japanese residents in Korea and the state ideologists reinforced conceptions of Korean backwardness and Japanese modernity in which assimilation was encouraged by discriminatory rhetoric. In other words, in order to convince the Koreans that their future was intrinsically linked with the Japanese cause, they had to be persuaded that they were the members of the failed state and historically, culturally, mentally inferior to their new masters.[34] At the early stage it was done through the so called hygenic modernity. A dirty, stone age Koreans were badly in need of a good wash which could be only provided by the Japanese "bath attendants".

> A Korean village: a pile of rubble, behind them a group of distrustful savages … and barking dogs. I was bewildered at the scene directly taken from the Stone Age.[35]

31 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p. 13.

32 Ibid., p. 270.

33 Ibid., p. 6.

34 Uchida, *Brokers of the Empire*, op. cit., p. 201.

35 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p. 3.

Sieroszewski's *Korea* hundred and ten years after its publication strikes with its gullibility and wishful thinking about the real intentions of the Japanese presence in Korea. There is, in our opinion, some ideological darkening of the mind which leads to this myopia. His description of the Japanese people must be seen against a broader background of the nineteenth century anti-colonial and revolutionary movement. Sieroszewski says that his approach to the Korean issue is sine ira et studio, yet, it can be argued to the contarary.

> The books were of little help. I was travelling to Korea free of any presupposed ideas. I only that due to its geographical location, size and shape the country shares the most similarity with Italy.[36]

In general, publications from that time show a fascination with Japan in Poland. For instance, Roman Dmowski wrote in a similar vein in 1904 in the article entitled "Ex Oriente Lux":

> Japan's victories are the ones of moral power over universally recognized material power.[37]

There is, however, in Sieroszewski's *Korea*, presumably completely unintended by the writer, a sense of foreboding permeating through this optimistic picture. It is clear for the Japanese that whoever takes control over Korea will grab Japan by her throat[38]. The country suffers from the lack of natural resources and the general policy of the government is to seize the Korean ones.[39] To make matter worse, the West plays anti-Russian card, and instead of promoting moderation, it tries to instil its bellicosity in the Japanese who by nature are endowed with a warlike spirit.[40] The Japanese play a double game: they fight against Korean bureaucracy, but once they have taken control over the country, they replace it with their own bureaucratic system, which brings about social anarchy and banditry.[41] They have seized control over Korean gold, cheap Japanese products flood the Korean

36 Sieroszewski, *Korea*, op. cit. p. 2 His perception of Japan is well researched by Zdzisław Kemf *Orientalism in Wacław Sieroszewski. Japanese Motives*. A book published in 1982.

37 R. Dmowski, *Ex orientle lux*, „Przegląd Wszechpolski", 9: 625-653; 10:751, quoted by: Ewa Pałasz-Rutkowska, *The Russo-Japanese War and its Impact on Polish-Japanese Relations in the First Half of the Twentieth Century*, „Analecta Nipponica" No.1 (2011), p. 20.

38 Sieroszewski, *Kartki z podróży*, op. cit., p. 212.

39 Ibid., p. 161.

40 Ibid., p. 161-162.

41 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p. 262; Sieroszewski, *Henryk Sienkiewicz, bandytyzm i marzenie socjalisty*, op. cit., p. 183-197.

market. They produce fake, cheap western goods to sell them in Korea. In the meantime, the Japanese brokers practice usury in Korea preying on poor farmers.[42] While the political leaders perceive Korea as a "dagger thrust at the heart of Japan", the settlers are primarily profit-oriented and treat the new place as a golden opportunity to enrich themselves.

The list of political aggression, economic exploitation and social deprivation can be extended and one does not have to have a sharp eye to see that nothing good can come out of it. And a hatred towards the Japanese is brewing. There have already been first victims. The anger of the the mob was directed against the Japanese during the Kapsin revolt (1884) and Tonghak rebellion (1894). And as during the revolution of 1905 in Europe, which Sieroszewski uses as the background to explain the political upheavals in Korea, the country is just a pawn in the hands of the great powers. In fact, any revolutionary activity does a lamentable disservice to the national cause and weakens the social glue, which is exemplified by the conflict between Kim-non-czi and his father.[43] Happy is the country – he pontificates – which can benefit from the spiritual richness of its neighbours. But that is not the case in Korea. The Japanese, as says one of his Korean interlocutor:

> … are the worst of all. They are not only after our money and land, but also they want to kill our soul.[44]

Sieroszewski is not convinced by this argument as he seems to believe that „the soul of the nation" cannot be destroyed by a foreign oppressor.[45] But is he intellectually fair by claiming that? Not once in history the external enemy was capable of posing a real threat to a cultural life of the country and a spiritual life of its citizens. To think otherwise is to stand in stark contrast both to a basic human awareness but to the Polish historical experience as well. For many Koreans it was exactly what was happening to them and their country at that time. For instance, a benevolent nation has covered the whole country with the network of spies, practicing what came to be called – as Hiroaki Kuromiya points out — "total espionage":

> With characteristic pertinacious care, the Japanese have for years pried into other nations' affairs. With them espionage has been bred in their bones and

42 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p. 273.

43 Sieroszewski, *Ol – Soni kisień*, op. cit., p. 222; Sadowska, *Wśród swoich i obcych*, op. cit., p. 122-124.

44 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p. 422.

45 Ibid.

> fostered by custom, approved and rewarded by Government. They have collated information about all places, of late more especially about Russia… Officers of the Japanese army or navy thought it no shame to pass as barbers and photographers to spy out important and State secrets.[46]

It is confirmed by Sieroszewski himself:

> To my surprise, I met a two Japanese in a traditional attire holding umbrellas in their hands on a side road. They were very eager to know from my interpreter who I was and what I was doing in Korea. On their part they claim to be regular travelers, architects from Wonsan. Well, they can fool somebody else. One of them must have been an officer and we was wearing calf-length military boots never used by a common Japanese folk.[47]

Professor Yu Ying-shih, a distinguished Chinese scholar, points out that since 1790 at least five major schools of radical thought have emerged in the West. These have been the atheistic rationalism of Voltaire, the romantic emancipation of Rousseau and his allies, the utilitarianism of the Benthamites, the positivism of Comte's school, the collectivistic materialism of Karl Marx, the social Darwinism of Herbert Spencer and the population control of Robert Malthus.[48] These ideologies had their roots firmly planted not only in China but in Japan and Korea as well. Sieroszewski was one of the most active founding members of the socialist revolutionary movement pursuing a subversive political agenda: which was, as he call it metaphorically, *the typhoon of revolution.*[49] There was a heated exchange between him and Henryk Sienkiewicz who attacked him and his acolytes in the novel entitled "The Whirlpools" (1906).[50] Tainted ideologically, Sieroszewski's perception was devoid of objective, scholarly detachment and must be interpreted, on one hand, in the light of his socialist revolutionary activities before the outbreak of the Russo-Japanese War, but, on the other hand, in the context of Polish messianism and Prometheism of the time[51].

46 H. Kuromiya, *The Promethean Movement in Japan's Diplomacy*, in: *Ruch prometejski i walka o przebudowę Europy Wschodniej (1918-1940)*, ed. M. Kornat, Warszawa 2012, p. 141.

47 Sieroszewski, *Korea*, op. cit., p. 109.

48 Yü Ying-shih, *The Radicalization of China in the Twentieth Century*, in: Yü Ying-shih, *Chinese History and Culture*, vol. 2, p. 184.

49 *„Gdy pięćdziesiąt lat temu zakładałem pierwszą socjalistyczną organizację...”*. Wacław Sieroszewski, *Odezwa do robotników w związku z planowanym zamachem na życie Piłsudskiego z 1930*, in: *Bojowcy polskiej sprawy. Wacław Sieroszewski i Gustaw Daniłowski wobec myśli i czynu Józefa Piłsudskiego. Wybór materiałów z lat 1898-1943*, ed. G. Legutko, I. Sadowska, Kielce 2007, p. 267.

50 Sieroszewski, *Henryk Sienkiewicz, bandytyzm i marzenie socjalisty*, op. cit., p. 183-197.

51 I. Sadowska, *Wacław Sieroszewski – romantyk celów i pozytywista środków*, p. 250-251.

The Japanese in Korea, it can be argued, were, at least partly, used by him as a convenient ideological construct for the sake of a larger political game. His final admonition directed to the Japanese people was: "Try to be better than we were. You have a honorable role to play as the leaders of the East".[52] Tragically, such a noble task could not be fulfilled by the means of a holy terror and revolutionary typhoons which were proposed by Sieroszewski. Fifteen years after his book had been published, Homer Hulbert, one of the most knowledgeable Westerners in Korean affairs, summarized the Japanese presence in Korea as "the greatest blunder of all" aimed to deprive eighteen million people of their land, culture and language and "to seize and destroy all the historical works of a nation in the attempt to make the people forget that they have a past".

> The attempt to make the Korean people set aside their language in favor of that of Japan is equally foredoomed to failure. Russia's failure to do the same thing in Poland should have warned Japan of the absurdity of such an effort.[53]

Sieroszewski concludes with observations which sounds like vaticinum ex eventu:

> The war followed me closely during my journey... It broke out two days after I had come back to Warsaw. I followed its course but had no doubts who the winner would be.[54]

And then he continues in a prophetic tone:

> The East will wake up as did Japan. Korea will be shaken out of her perennial lethargy by the loss of independence. But she will become independent again one day stronger and ennobled.[55]

Writing twenty five years after his trip to Korea, Sieroszewski is less optimistic about the Japanese presence in Korea. Being still under the spell of revolutionary modernization be believes that the country is thriving economically, yet, he realizes that the people are suffering under the occupation which is not that different from the one his fellow citizens had

52 Wacław Sieroszewski, *Na Daleki Wschód. Kartki z podróży*, Warszawa-Kraków 1904, op. cit., p. 244.

53 H. Hulbert, *Japan in Korea*, "The Journal of International Relations", vol. 10/3 (Jan. 1920), p. 271.

54 Sieroszewski, *Taku-Tiensin – Pekin – Szanghaj*, op. cit., p. 63.

55 Ibid., p. 63.

undergone.[56] After all, freedom and independence is almost as dear as bread worldwide.

Bibliography

ALTMAN Albert.1984. *Korea's First Newspaper: The Japanese Chōsen shinpō*, Journal of Asian Studies, 43 (4): 685-696.

ATKINS TAYLOR Everett. 2010. *Primitive Selves: Koreana in the Japanese Colonial Gaze, 1910-1945*. Berkeley: University of California Press.

CAPRIO Mark. 2009. *Japanese Assimilation Policies in Colonial Korea, 1910-1945.* Seattle: University of Washington Press.

CONROY Hilary. 1960. *The Japanese Seizure of Korea 1868-1910. A Study of Realism and Idealism in International Relations.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BENDER Ryszard. 2002.Wacław Sieroszewski o religii, moralności i rodzinie w Korei na przełomie XIX i XX wieku, in. Religie, edukacja, kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Stanisławowi Litakowi, M. Surdacki (ed.), 265-272. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

BIRD-BISHOP Isabella.1970. *Korea and her Neighbours. A Narrative of Travel, with and Account of the Recent Vicissitudes and Present Position of the Country*. Seoul: Yonsei University Press

BILLINGTON James.1980. *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*, New York: Basic Books.

CIECHANOWICZ Jan. 2016. *Polonobolszewia. Jak szlachta polska komunizowała rosyjskie imperium*. Wrocław: Wektory.

CUMINGS Bruce. 1984. *The Legacy of Japanese Colonialism in Korea*, in: *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, R.H. Myers, M.R. Peattie (eds.), 478-596. Princeton: Princeton University Press.

DUDDEN Alexis. 2005. *Japan's Colonization of Korea: Discourse and Power*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

DUUS Peter. 1995. *The Abacus and the Sword. The Japanese Penetration of Korea, 1895-1910*, Berkeley: University of California.

DUUS Peter. 1984. *Economic Dimensions of Meiji Imperialism: The Case of Korea, 1895-1910*, in *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, ed. R.H. Myers, M.R. Peattie (eds.), 128-171. Princeton: Princeton University Press.

GRIFFIS William Elliot. 1882. *Corea. The Hermit Nation*, London: H.G.Allen & Co.

56 "The country has been growing and developing and, yet, the Korean nation is suffering, which is evident by the plots and commotions which every now and then have been erupting there: they clearly indicate that "man shall not live by bread alone". See: Sieroszewski, *Wrażenia z podróży po Korei*, in: *Dzieła*, vol. 18, p. 390.

HULBERT Homer. 1920. *Japan in Korea*, The Journal of International Relations 10.2:270-277.

KEMPF Zdzisław. 1982. *Orientalizm Wacława Sieroszewskiego. Wątki japońskie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

KIMURA Kenji. 2002. *Settling into Korea: The Japanese Expansion into Korea from the Russo-Japanese War to the Early Period of Annexation*, in: *Japanese Settler Colonialism and Capitalism in Japan: Advancing into Korea, Settling Down and Returning to Japan, 1905-1950*, in *Occasional Papers in Japanese Studies,* Kenji Kimura, Jun Uchida, Jaewon Sun (eds), in Occasional Papers in Japanese Studies 2002-2003:1-10. Harvard: Harvard University

KOTWICZ Władysław. 1900. *Opisanie Korei (z kartoi) sostavlieno v kancielarii ministra finansov (*W. Kotwicz. D.M. Pozdneev, K.M. Ioganson (eds). t. 1-3, Izdanie Ministierstva Finansov, Sankt Pietersburg:Tipografia. Iu. N. Erlich.

KUROMIYA Hiroaki. 2012. *The Promethean Movement in Japan's Diplomacy*, in *Ruch prometejski i walka o przebudowę Europy Wschodniej (1918-1940)*, M. Kornat (ed), 137-147. Warszawa: Instytut Historii PAN.

LAM Andrzej. 1997. *Wacław Sieroszewski*. Polski Słownik Biograficzny, 37:345-351.Warszawa-Kraków:Polska Akademia Nauk.

OGAREK-CZOJ Halina. 1987. Korea w pisarstwie Wacława Sieroszewskiego, Przegląd Orientalistyczny 142. 2: 172-173.

PAŁASZ-RUTKOWSKA Ewa. 2011. *The Russo-Japanese War and its Impact on Polish-Japanese Relations in the First Half of the Twentieth Century*, Analecta Nipponica 1:11-43.

ROBINSON Michael Edson. 1984. *Colonial Publication Policy and the Korean Nationalist Movement*, in: *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, R.H. Myers, M.R. Peattie (eds.), 312-343. Princeton: Princeton University Press.

SADOWSKA Ida. 2007. *Wacław Sieroszewski – romantyk celów i pozytywista środków, czyli o tym, że Polski nie można wygadać*, in *Bojownicy polskiej sprawy: Wacław Sieroszewski i Gustaw Daniłowski wobec myśli i czynu Józefa Piłsudskiego: wybór materiałów z lat 1898-1943,* G. Legutko, I. Sadowska (eds), 13-43. Kielce: Oficyna Poligraficzna APLA.

SADOWSKA Ida. 2007. *Wśród obcych i wśród swoich. Wacława Sieroszewskiego portret zwielokrotniony,* G. Legutko (ed.), Kielce: Oficyna Poligraficzna APLA.

SCHMID Andre. 2002. *Korea Between Empires, 1895-1919.* New York: Columbia University Press.

SIEROSZEWSKI Wacław. 1904. *Na Daleki Wschód. Kartki z podróży*, Warszawa: Gebethner i Wolff.

SIEROSZEWSKI Wacław.1905. *Korea. Klucz Dalekiego Wschodu*, Warszawa: Gebethner i Wolff.

SIEROSZEWSKI Wacław. 1906. *Ol-Soni kisań*, Warszawa: Warszawa: Gebethner i Wolff.
SIEROSZEWSKI Wacław.1961.*Wrażenia z podróży po Korei*, in: *Dzieła*, A. Lam, J. Skórnicki (eds). Kraków: Wydawnictwo Literackie, t. 18: 385-390.
SIEROSZEWSKI Wacław.1961. *Polowanie na wieloryby*, in: *Dzieła*, A. Lam, J. Skórnicki (eds). Kraków: Wydawnictwo Literackie, t. 18: 372-390.
SIEROSZEWSKI Wacław. 2007. *Odezwa do robotników w związku z planowanym zamachem na życie Piłsudskiego z 1930*, in *Bojowcy polskiej sprawy. Wacław Sieroszewski i Gustaw Daniłowski wobec myśli i czynu Józefa Piłsudskiego. Wybór materiałów z lat 1898-1943*, G. Legutko, I. Sadowska (eds), Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 269.
SIEROSZEWSKI Wacław. 1963. *Taku-Tiensin – Pekin – Szanghaj*, in *Dzieła*, A. Lam, J. Skórnicki (eds). Kraków: Wydawnictwo Literackie, t. 20. cz. 1, 7-28.
SIEROSZEWSKI Wacław. 1963. *Henryk Sienkiewicz, bandytyzm i marzenie socjalisty*, in *Dzieła*, A. Lam, J. Skórnicki (eds). Kraków: Wydawnictwo Literackie, t. 20, cz. 2: 183-197.
SIEROSZEWSKI Andrzej. 2015. *Wacława Sieroszewskiego żywot niespokojny*. A.Z. Makowiecki (ed.). Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
TOSHIYUKI Mizoguchi. 1984. *Capital Formation in Taiwan and Korea*, in *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, in *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, R.H. Myers, M.R. Peattie (eds.), 399-419. Princeton: Princeton University Press.
TSURUMI Patricia. 1984. *Colonial Education in Korea and Taiwan*, in: *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, R.H. Myers, M.R. Peattie (eds.). Princeton: Princeton University Press, 275-311.
UCHIDA Jun. 2011. *Brokers of Empire: Japanese Settler Colonialism in Korea, 1876-1945*. Cambridge: Harvard University Press.
ULJASZ Adrian. 2012. Syberia i Daleki Wschów w oczach polskiego pisarza. Wacław Sieroszewski (1858-1945), Przegląd Nauk Historycznych 11.1: 137-153.
YŰ Ying-shih. 2016. *The Radicalization of China in the Twentieth Century*, in: Yü Ying-shih, *Chinese History and Culture*, J. Chiu-Duke, M.S. Duke (eds.). New York: Columbia University Press, t. 2: 178-197.



Andrzej Wadas, PhD – Assistant professor at the Jesuit University in Krakow. His research interests focus on the classical culture, late medieval and early-modern England and Korean civilization. He is an ardent advocate of reintroducing classical Latin and Greek languages into the national curriculum.

Danuta Smołucha
Akademia Ignatianum w Krakowie
danuta.smolucha@ignatianum.edu.pl

The world of data
A few words about the visualization of information

ABSTRACT

In the world of digital technologies, the creation and reception of information are based on data processing, which is an ordered structure of data stored as a sequence of zeros and ones. This representation has significant consequences on how to collect, process, visualize and analyze data. Currently, they are based mainly on algorithmic methods available from the application level, often generally open and free of charge. Data digitalizing is a challenge for researchers who, to practice digital humanities, should incorporate modern tools to improve their work with the massive amount of data available today. The aim of this article is describing the fundamental issues related to the exploration and visualization of data in the humanities. It is a contribution to the broader considerations.

KEYWORDS: Digital Humanities, digitalization, data, information, visualization

STRESZCZENIE

Świat danych. Kilka słów o wizualizacji informacji

W świecie cyfrowych technologii tworzenie informacji opiera się na przetwarzaniu danych, będących uporządkowanymi strukturami zapisanymi w postaci sekwencji zer i jedynek. Taka reprezentacja niesie ze sobą istotne konsekwencje dotyczące sposobów gromadzenia i przetwarzania danych, a w konsekwencji ich wizualizację i analizę. Procesy te opierają się głównie na algorytmicznych metodach, dostępnych

z poziomu aplikacji, często ogólnie dostępnych i nieodpłatnych. Narzędzia te dostępne są również dla humanistów. Aby uprawiać cyfrową humanistykę powinni oni włączyć je do swojego warsztatu badawczego. Celem artykułu jest przedstawienie podstawowej problematyki związanej z zagadnieniem eksploracji i wizualizacji danych w naukach humanistycznych. Stanowi on przyczynek do dalszych rozważań.

SŁOWA KLUCZOWE: humanistyka cyfrowa, digitalizacja, dane, informacja, wizualizacja

Data is Money, Data is Power,
Data is Everything and Everything is Data
Lev Manovich

Since the dawn of man, we have dealt with data. We measured and counted and collected results. We transformed data into information to build knowledge about the surrounding reality. The invention of printing has opened the possibility to multiply data and computerization has created the tools for their advanced analysis.[1]

The concept of data is ubiquitous in the modern world, describing something obvious, it would seem, requiring no explanation.[2] However, in order to establish a framework on which the data theory is based, one can make definitional arrangements recognizing that a datum is a basic, smallest unit of information, a term referring to its interrelated elements. In the world of digital humanities, this term already seems to be too simplistic. The concept of data in the humanities is a complex issue. Data analysis is first of all strictly dependent on the context in which it is being made. So, for example, in studies related to the analysis of literary works, it would be difficult to recognize words directly as data fragments and texts as their collections.[3]

1 See more K. Krzysztofek, *Big Data Society. Technologie samozapisu i samopokazu: ku humanistyce cyfrowej,* „Kultura i Historia", 21, 2012, http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/3626 [access 2.03.2018].

2 J. Drucker, *Introduction To Digital Humanities. Course Book. Concepts, Methods, and Tutorials for Students and Instructors*, 2014, p. 28, https://ia801202.us.archive.org/4/items/IntroductionToDigitalHumanities/Introduction%20to%20Digital%20Humanities.%20Concepts,%20Methods,%20and%20Tutorial%20for%20Students%20and%20Instructors.pdf [access 7.03.2018].

3 C. Battershill, H. Southworth, A. Staveley, M. Widner, E. Willson Gordon, N. Wilson, *Scholarly Adventures in Digital Humanities. Making The Modernist Archives Publishing Project*, Pallgrave MacMillan, Cham 2017, p. 133.

In the humanities, also the amount of digital data is increasing, the analysis of which and their huge size (Big Data) requires the use of specialized methods. Therefore, the need for tools for efficient and effective presentation of data in the humanities and their efficient presentation is growing, too. For this purpose, Big Data visualization tools are designed, along with methods of code-based visualization methods in programming languages.[4]

Humanists in cyberspace

In recent years, interest in digital humanities, a branch of science at the crossroads of humanities and computer science, has been growing. Its rising popularity is a consequence of the digitization of almost every area of our life, which also includes the world of science. Digital humanities cover a number of technologies such as the Internet, social media, databases, geographic and social mapping tools, linguistic analysis solutions, data analysis tools and more. The area of digital humanities is closely associated with hard science. "Humanistic" refers to the subject of research using these technologies: history, philosophy, art, religious studies, literary studies, modern and ancient languages, cultural studies and other disciplines of humanities.[5]

Digital humanities is a discipline which is not easily subjected to complex analysis due to the fact that along with progressive technological development, the research area connected with it is expanding as well. Therefore, further attempts to define and research related to the area of its application are constantly made. What is certain is that technology changes the way the people research in the humanities. Representatives of the humanities commonly use by digital materials while conducting research. This includes a wide variety of digital sources such Google Books, university repositories and others. Due to this, institutions and agencies (including government ones) worldwide are increasingly sharing resources in their databases that used to be available only to select employees.

The scientific workshop of the modern humanist has exceeded the space of manuscripts and printed sources. It has become clear that the now humanist must have powers that will allow him or her to analysis of massive amounts of data that are currently available only in digital form.

4 One of the newest book about data visualization: J.D. Miller., *Big Data Visualization*, Packt Publishing Ltd., Birmingham, 2017. *Big data* definition see: pp. 11-14.

5 S. Hai-Jew, *Data Analytics in Digital Humanities*, Springer, Cham 2017, p. VIII.

The contact with a huge number of data affects the research process. Researchers may avoid the selection of a sample and examine the entire set of data. In the case of the humanities, it is important, because it dramatically expands the research area. And so, for example, literary scientists can cover all the texts of the period they are interested in instead of basing their studies on a partial representation thereof.

Advances in computer science, including advanced algorithms, have opened up the possibility of quick and accurate analysis of digital data. There is no need to read many thousands of publications (which would be time consuming and impossible to achieve) in order to formulate conclusions on the relationship between the published works, such as the frequency of taking up similar themes or individual concepts (so-called distant reading).[6]

Digital humanities use the whole range of possibilities offered by encoding, algorithms and support for large amounts of data. The data on which it is based emerged as a result of digitization of texts of culture or are associated with cultural heritage which was already created in the digital environment. Therefore, as it were by their very nature, they belong to the virtual world of digital electronics (more and more scientific journals are sharing their resources solely in electronic form). Nowadays, most – if not all – digital humanities projects are based on digitized data.[7]

Research methods previously used in the humanities are no longer sufficient. This applies e.g. cultural scientists and sociologists, who acquire the research material in the fast-changing digital environment (e.g. social networks or open databases). In turn, religious scientists or historians have gained access to a huge amount of historical data from open databases (e.g. open source data from GitHub).

Using new analytical tools the humanist can answer many questions, find many dependencies between objects, texts, events, etc.[8] An example of a project using text analysis tools is Open Source Shakespeare: An Experiment in Literary Technology. An exploration of words used in all of Shakespeare's works, indicates that the word *happy* shows up in 238 entries, whereas the word *unhappy* appears in 41 instances. The project

6 S. Sinclair, G. Rockwell, *Text Analysis and Visualization*, [in:] *A New Companion to Digital Humanities*, S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth (eds.), Wiley Blackwel, Malden 2016, p. 282.

7 T. Koltay, *Information Overload in a Data-Intensive World*, [in:] A.J. Schuster (ed.), *Understanding Information. From the Big Bang to Big Data*, Springer: Cham 2017, pp. 202-203.

8 See more: G. van Schie, I. Westra, M. Tobias Schäfer, *Get Your Hands Dirty. Emerging Data Practices as Challenge for Research Integrity* [in:] *The Datafied Society Studying Culture through Data*, M. Tobias Schäfer, K. van Es (eds.), Amsterdam University Press, Amsterdam 2017, pp. 184-186.

allows one to not only find the number of occurrences of the words, but also to analyze the contexts in which they occur.[9]

In Poland, the popularity of the digital humanities dates back to 2012, when a conference in Lublin dedicated to digital humanities, entitled “Digital turn in the humanities” took place. A few years have passed since then, however, advanced research in the digital humanities are taken up in few national science centers. This is mainly due to the lack of appropriate competence and knowledge needed for programming and operating complex digital tools. Therefore, it is so important to develop a research methodology that would employ digital tools in the humanities. However, it is worth mentioning that the Polish universities that do become involved in digital humanities, do it in a thoughtful manner and the results of their activities are studies that include this broad discipline.[10]

Treatment of sources as data means that at some point the analysis process they must be treated as numbers. Geographic spaces are represented by latitudes and longitudes and texts are reduced to tokens. Many of the methods of the digital humanities are based on mathematics, and consequently the understanding of the basic principles of mathematics is necessary for their use. Calculation methods allow the humanists to explore a lot more sources than before and discover phenomena that the traditional research methods would not be able to see.

At the basis of modern methods there is a set of more basic skills for working with data that allow an efficient and correct research work. Some of these skills include understanding the structure of data structure, the ability to read them in programs and the ability transform them into a new quality. Humanists must therefore work with structures such as arrays, matrices, records, CSV files and many other representations of data.

The development and improvement of digital tools have marked the beginning of the process of digitization of centuries-old cultural heritage which was preserved in the traditional form (manuscripts, printed texts, images). In large part it is available today in a digital form, which brings with it new editing capabilities, analysis, formulation of conclusions, scientific hypotheses and their verification.[11] In this way, the humanities

9 S. Henderson, E.H. Segal, *Visualizing Qualitative Data in Evaluation Research*, “Data Visualization, Part 1”, 139, 2013. p. 57; website of the project: www.opensourceshakespeare.org [access 2.03.2018].

10 According to the subjective opinion of the author of this text, one of the most interesting analyzes of issues related to digital humanities in: Radosław Bomba, Andrzej Radomski, Ewa Solska (eds.), *Humanistyka Cyfrowa. Badanie tekstów, obrazów i dźwięku*, E-naukowiec: Lublin, 2016.

11 See more: D. Cook, L. Eun-Kyung, M. Majumder, *Data Visualization and Statistical Graphics in Big Data Analysis*, “Annual Review of Statistics and Its Application”, 3/2016, pp. 133-139.

have begun to apply computational technologies, supporting the responses to new research questions.

Issues of scientific data visualization

Data visualisation is a great and powerful tool of communicating a message and the strongest tool of exploratory data analysis. It is, therefore, not surprising that in the last quarter of a century, research on visualization has become an important part of science. Initiated in the 1990s, it seemed to be a branch of science that would be easy to define. It was also born primarily out of interest in the media such as television or advertising, they relied on the methodology of the other areas of science, especially cultural studies. Visual studies analyses mainly referred to the work of such theoreticians as Michel Foucault, Walter Benjamin, Roland Barthes or Jacques Lacan[12]. Soon, however, in the face of a dynamic development of digital media, their theories began to be insufficient. They did not fit into the issues and subject area of the digital nature of information. Ubiquitous digitalization began a new phase of research, in which digital nature of data has been taken into account, and hence the possibility of exploration.

The concept of visualization is not easily put into a framework of the definition. Stating that it is a representation of data, a concept of phenomenon using an image would be an oversimplification. It refers to the building, modeling and simulation of processes and also to certain didactic methods based on the absorption of the image.[13]

Data are the building blocks of statistical information and a basis for visualization. In the hands of a humanist, they can gain an additional role and become a raw material to present stories in an attractive package that speaks to the imagination and emotions. Dry facts and statistics become interesting images and animations.

Publishing data and network access to specialized databases indicates the need for continuous development of the methods of acquiring knowledge: based on analysis, processing and visualization of diverse,

12 J. Elkins, *An Introduction to the Visual Studies That is Not in This Book*, [in:] *Theorizing Visual Studies Writing Through the Discipline*, red. J. Elkins, K. McGuire, M. Burns, A. Chester, J. Kuennen, Routledge, New York 2017, p. 3.

13 A. Radomski, *Wizualne analizy, wizualne narracje*, https://www.academia.edu/25916127/Wizualne_analizy_wizualne_narracje [access 2.03.2018].

unstructured network data. This is reflected in the rapid development of interdisciplinary research on the visualization of information.[14]

In the humanities many phenomena or cause and effect relationships between events, objects or texts can be explained in a friendly, intuitive way with the aid of effective and intuitive visualization of data describing the research problem.

One of the most important aspects of the digital humanities is visualization understood as, on the one hand, the presentation of results (e.g. statistical and stylometric analyses) and on the other – as a tool for analysis and data mining. In this sense, the traditional research model is being dropped in favor of "exploratory visualization", on the basis of qualitative research in a large amount of material.

Visualization requires a practical knowledge on how to present data sets presented in a condensed form comprehensible to the recipient. The modern humanists, whose workshop is based on large amounts of data, needs to build many skills, from mathematics and statistics to computing and design. Moreover, they should be able to efficiently evaluate data characteristics and formulate correct conclusions. Additionally, they should have basic IT skills, if the undergoing project requires extraction, filtering and collecting data. These same skills are essential in the development of the visual presentation of the results.

Currently, there are huge possibilities of transparent and effective presentation of information. The use of digital tools for visualizing the results has both scientific and artistic potential. It is also a huge opportunity for communicating science, as aesthetic, clear visualization is often placed on public websites. Multimedia and interactive visualizations are particularly successful in the Internet.

Visualization is a medium for storytelling. Numbers are the source material and charts describe the source. It responds to a series of questions, implies further ones, leading to the formulation of proposals not previously assumed.[15]

The introduction of hypertext narrative marked the division of the narrative about the way of absorbing content in a linear and non-linear manner. Visualization is such a non-linear representation of information. The simultaneity that characterizes it greatly facilitates observation of phenomena and trends which may remain unnoticed between the lines of

---

14 V. Osińska, P. Malak, B. Bednarek-Michalska, *Rozwój badań nad wizualizacją informacji*, „Annales Universitatis Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia", 14, 2016, pp.72-73.

15 N. Yau, *Data Points. Visualization That Means Something*, John Wiley&Sons, Indianapolis 2013, p. 261.

text. As Lev Manovich says, modern man thinks mostly in images, colors and numbers.[16]

Modern applications allow one to perform analysis of large, diverse sets of data, to organize them and identify the most relevant ones. They give one the opportunity to show data and information with images. For the modern man it is the most readable way of data presentation. Appropriate knowledge and application of simple tools allows for the presentation of research results in an attractive way, in a clear and understandable form that translates to popularizing science and its internationalization.

Visualization is also a good practice in communicating complex concepts that are easier to understand when expressed using charts, diagrams, maps, and other graphic elements. Many issues in the digital humanities still remain in the early stages of defining (such as digital mapping) and therefore a coherent methodology of research is yet no be developed.

Mathematics is increasingly associated with the humanities, if only because work based on digital sources and materials means working with numbers (all digital sources and materials in their base form are numbers). Every humanist whose research is based on the analysis of large data resources (such as those derived from open digital databases) should be able to use the laws of statistics and logic. This is extremely important, because wrong interpretation of data distribution or adoption of wrong criteria for the evaluation of data will result in inference errors that lead to the formulation of erroneous theses.

In turn the role of information technology in modern humanities studies is expressed in a collection of tools that the humanist uses to filter and sort data using multiple keys, analyze their characteristics, visualize and present them. The role of mathematics and computer science in the digital humanities is easily noticed, for example, by tracking the process transforming raw data into an image that is their interpretation.

From data to picture information

Visualization of information requires high, interdisciplinary competence from its creator. The process of converting the raw data into an image as their representation is a multi-step one, and even minor mistakes committed during any stage may result in an erroneous interpretation of the results.

16 L. Manovich, *Język nowych mediów*, from: A. Radomski, *Wizualne analizy, wizualne narracje*, https://www.academia.edu/25916127/Wizualne_analizy_wizualne_narracje [access 2.03.2018].

The first stage of visualization is validating digital data. A large number of variables and data records to be processed should be included in validation analysis, which requires developing and testing different methods. The subject of many studies requires a detailed statistical analysis of data. It is about issues of data normalization, data aggregation, the appropriate selection data properties for scientific reasoning. A valid assessment of the statistical properties of data is determined by the validity of inference.

The next stage is the analysis of data for the purposes of scientific visualization. It includes finding relationship networks between data, which should be particularly exposed in the visualization. This is the stage in which decisions on data selection to visualize will affect whether it will be effective and scientifically suitable.

The final stage of the data visualization process is related to the choice of the type of visualization, depending on the type of data and purpose. The question of the selection of techniques and methods is the most important step in visualization and it decides on its efficiency and scientific value[17]. Bad decisions related to the selection of the wrong type of visualization can result in the fact that it will be difficult to understand what exactly and to what purpose it was presented in the visualization or, what is worse, the visualization can result in wrong conclusions.[18]

However, even a properly conducted process of data visualization is sensitive to manipulation at the final stage. Images have a huge potential for distorting reality. They affect emotions, which make them a great tool for shaping the views of the recipient without their will and knowledge. Much has been written about the manipulation of photography. The way of cropping or changing the lighting in a conscious way can affect the pronunciation of the photo. The intended effect of blurring reinforces the viewer's belief in the authenticity of the situation portrayed in the picture.[19] The awareness of manipulating on a diagram, graph or chart is smaller at the same time.

Information can easily be distorted for example through the selection of units in a chart or the range of a number line, the presentation of bars in a graph in different scales or by the use of purposefully selected colors. By manipulating the parameters of a number line one can achieve the desired effect to present a trend depicted, or to hide the fact of its existence, depending on the intention of the designer. The number of factors, which

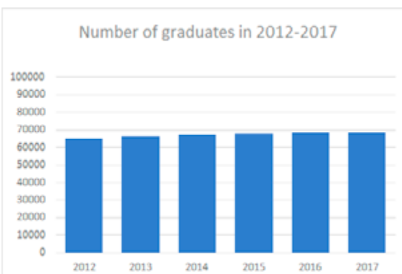
17 T. Koltay*, Information Overload in a Data-Intensive World*, [in:] A.J. Schuster (ed.), *Understanding Information. From the Big Bang to Big Data*, Springer: Cham 2017, p. 209-210.

18 T. Azzam, S. Evergreen, A.A. Germuth, S.J. Kistler, *Data Visualization and Evaluation*, "Data Visualization, Part 1", 139, 2013, p. 13 and next.

19 A. Kampka, *Retoryka wizualna, Perspektywy i pytania*, „Forum Artis Rhetoricae", 1, 2011, p. 11.

can easily influence the final reception and interpretation of data is almost unlimited.[20]

Erroneous conclusions can lead to the kind of complicated graphical representation of data find in a popular column chart. Depending on the adopted scale of the unit and the starting point of the value axis, the charts presenting the same set of data can lead to entirely different conclusions. The graphs in Figure 7 show the number of graduates of a certain university in the subsequent years 2007-2017. On chart 7a, it is difficult to see a significant increase in the number of graduates over the years. The chart 7b leads to completely different conclusions, on which the number of graduates growing year by year is visible.[21] This example presents how easy is to manipulate by very simple techniques such as y-axis trimming.



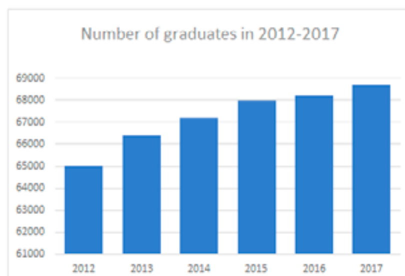


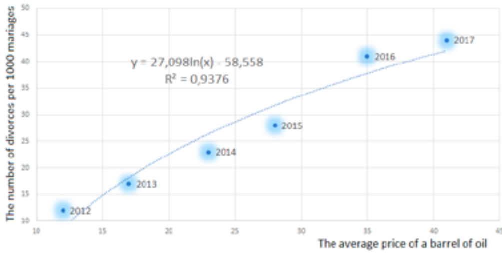
Fig. 1. Number of university graduates in 2012-2017. Source: author's own elaboration.

In the second example we find that we have access to a set of statistical data of a specific state gathered in 2012-2017. This gives us, among other things, information on the price of the oil barrel as well as the number of divorces per 1000 married couples in sequence of years. If these data were presented in a common chart, it would suggest that the rising price of oil is linked to an increase in divorce rates. This conclusion is, of course, nonsense, and comes from some errors that are associated with both the choice of data and the type of chart used. Additional factors strengthening the impression of dependence are the presentation of the trend line, the pattern of relationship between data and the high value of the correlation

20 P. Biecek, *Odkrywać! Ujawniać! Objaśniać! Zbiór esejów o sztuce prezentowania danych*, Warszawa 2014, p. 137 and next.

21 Space prevents further discussion on which of the two graphs reflects the reality of the situation at the university. It depends on many additional factors, such as the number of graduates in previous years.

coefficient R^2 (in this example, invalid use of these parameters due to the small size of the dataset).[22]



Year	The average price of a barrel of oil	The number of divorces
2012	12	12
2013	17	17
2014	23	23
2015	28	28
2016	35	41
2017	41	44

Fig. 2. The average price of a barrel of oil and the number of divorces over several fixed years. Source: author's own elaboration.

It is worth adopting the principle according to which, if the visualization does not help the reader to understand, and even leads to wrong conclusions, it is better to leave the data in the table, or even in the text description, and opt out of its visualization.

Many years ago, Neil Postman warned: *We must keep in mind the story of the statistician who drowned while trying to wade across a river with an average depth of four feet. That is to say, in a culture that reveres statistics, we can never be sure what sort of nonsense will lodge in people's heads.*[23]

Data visualization which does not convey information in a manner intended by the designer or, worse, suggests the wrong conclusions remains mostly a pretty picture.

Conclusion

Digital humanists are entering new research areas which are defined by concepts of hard science. However, with the benefit of digital tools to make innovative studies, they accept the obligation to understand their logic resulting from their digital nature.

Digital humanities is nothing short of a living tissue: it grows dynamically, just as does digital technology. Adapting them for humanities research requires our thinking about the world of science to be turned around. It is reasonable to say that the humanist seeking her or his place in

22 The correlation coefficient R^2 can assume a value from 0 to 1. The higher its value, the stronger the dependence between categories, here: between the price of oil and the number of divorces.

23 N. Postman, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, Vintage Books, New York 1992, p. 132.

the digital world should also be a bit of a mathematician and a computer scientist.

Bibliography

AZZAM Tarek, EVERGREEN Stephanie, GERMUTH Amy A., KISTLER Susan. 2013. J.,*Data Visualization and Evaluation*, "Data Visualization, Part 1", No 139.

BATTERSHILL Claire, SOUTHWORTH Helen, STAVELEY Alice, WIDNER Michael, WILLSON GORDON Nicola, WILSON Elizabeth. 2017. *Scholarly Adventures in Digital Humanities. Making The Modernist Archives Publishing Project*, Cham: Pallgrave MacMillan.

BIECEK Przemysław. 2014. *Odkrywać! Ujawniać! Objaśniać! Zbiór esejów o sztuce prezentowania danych*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

BOMBA Radosław, RADOMSKI Andrzej, SOLSKA Ewa (eds.). 2016. *Humanistyka Cyfrowa. Badanie tekstów, obrazów i dźwięku*, Lublin: E-naukowiec.

HAI-JEW Shalin. 2017. *Data Analytics in Digital Humanities*, Cham: Springer.

HENDERSON Stuard, SEGAL Eden H. 2013. *Visualizing Qualitative Data in Evaluation Research*, "Data Visualization, Part 1", No 139.

COOK Dianne, EUN-KYUNG Lee, MAJUMDER Mahbubul. 2016. *Data Visualization and Statistical Graphics in Big Data Analysis*, "Annual Review of Statistics and Its Application" No 3, http://www.annualreviews.org/keyword/Information+Visualization

DRUCKER Johanna. 2014. *Introduction To Digital Humanities. Course Book. Concepts, Methods, and Tutorials for Students and Instructors*, https://ia801202.us.archive.org/4/items/IntroductionToDigitalHumanities/Introduction%20to%20Digital%20Humanities.%20Concepts,%20Methods,%20and%20Tutorial%20for%20Students%20and%20Instructors.pdf

ELKINS James. 2017. *An Introduction to the Visual Studies That is Not in This Book*, [in:] *Theorizing Visual Studies Writing Through the Discipline*, J. Elkins, K. McGuire, M. Burns, A. Chester, J. Kuennen (ed.), New York: Routledge.

KAMPKA Agnieszka. 2011. *Retoryka wizualna. Perspektywy i pytania*, „Forum Artis Rhetoricae", No 1.

KOLTAY Tibor. 2017. *Information Overload in a Data-Intensive World*, [in:] A.J. Schuster (ed.), *Understanding Information. From the Big Bang to Big Data*, Springer: Cham 2017.

KRZYSZTOFEK Kazimierz. 2012. *Big Data Society. Technologie samozapisu i samopokazu: ku humanistyce cyfrowej*, „Kultura i Historia", No 21, http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/3626

MILLER James D.2017. *Big Data Visualization*, Birmingham: Packt Publishing Ltd.

OSIŃSKA Veslava, MALAK Piotr, BEDNAREK-MICHALSKA Bożena. 2016. *Rozwój badań nad wizualizacją informacji,* "Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia", No 14.

POSTMAN Neil. 1992. *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, New York: Vintage Books.

RADOMSKI Andrzej, *Wizualne analizy, wizualne narracje*, https://www.academia.edu/25915335/Wizualne_analizy_Interaktywne_narracje

SINCLAIR Stéfan, ROCKWELL Geoffrey. 2016. *Text Analysis and Visualization*, [in:] *A New Companion to Digital Humanities*, S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth (eds.), Malden: Wiley Blackwel.

YAU Nathan. 2013. *Data Points. Visualization That Means Something*, Indianapolis: John Wiley&Sons.

VAN SCHIE Gerwin, WESTRA Irene, TOBIAS SCHÄFER Mirko. 2017. *Get Your Hands Dirty. Emerging Data Practices as Challenge for Research Integrity* in: *The Datafied Society Studying Culture through Data*, M. Tobias Schäfer K. van Es (eds.), Amsterdam: Amsterdam University Press.



Danuta Smołucha, PhD – Lecturer at the Institute of Cultural Studies at the Ignatianum Academy in Cracow. Author of the monograph *Kultura religijna w cyberprzestrzeni. Obecność kultu Matki Bożej z Guadalupe w internecie* [Religious Culture in the Cyberspace. The Veneration of Our Lady of Guadalupe on the Internet] (2016), author of articles on the role of new technologies in the contemporary culture, author and co-author of tourist guidebooks. Her interests include the relationships of the digital media with culture and religion. She is also interested in issues related to the digital humanities, in particular with methods of obtaining, visualizing and analyzing data in the humanities.

OPEN ACCESS
Zarządzanie międzykulturowe / Cross Cultural Management
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Jakub Lickiewicz
Zakład Psychologii Zdrowia
Wydział Nauk o Zdrowiu Uniwersytet Jagielloński Collegium Medicum
jlickiewicz@cm-uj.krakow.pl
Agata Nowak
Zakład Psychologii Zdrowia
Wydział Nauk o Zdrowiu Uniwersytet Jagielloński Collegium Medicum
aganow29@gmail.com
Edyta Surjak
Wydział Psychologii i Nauk Humanistycznych
Krakowska Akademia im. A. Frycza Modrzewskiego
edyta.surjak@gmail.com
Marta Makara-Studzińska
Zakład Psychologii Zdrowia
Wydział Nauk o Zdrowiu Uniwersytet Jagielloński Collegium Medicum
marta.makara-studzinska@uj.edu.pl

Środki przymusu bezpośredniego w perspektywie pacjentów i personelu medycznego. Perspektywa w kontekście wielokulturowości

STRESZCZENIE

Szpital psychiatryczny, stanowi swego rodzaju odrębny krąg kulturowy, rządzący się swoimi zasadami i przepisami. Oznacza to między innymi ingerowanie w prywatność chorego, a także, co szczególnie problematyczne, naruszanie jego nietykalności cielesnej. Charakterystyczną cechą oddziału psychiatrycznego jest tzw. „paternalizm" przejawiający się uprawnionym ingerowaniem w przestrzeń osobistą pacjenta, z uwagi na jego dobro. W opiece zdrowotnej pojęcie „przymus"

kojarzy się najczęściej z pacjentem psychiatrycznym, u którego w określonych sytuacjach, konieczne jest zastosowanie środków przymusu bezpośredniego.

Celem badania była analiza sposobów postrzegania środków przymusu przez dwie grupy – chorych oraz personel medyczny. W badaniu wzięło udział 307 osób, 136 członków personelu oraz 171 pacjentów, którzy wypełniły kwestionariusz MAVAS, służący ocenie postaw wobec agresji i środków przymusu na oddziale.

Z badań wynika, że pomiędzy pacjentami i personelem medycznym występują duże rozbieżności w zakresie spostrzegania agresji i zasadności stosowania środków przymusu bezpośredniego. Pacjenci podkreślają, że ich agresja na oddziale ściśle wiąże się z warunkami w szpitalu, postrzeganymi przez nich jako trudne, podczas gdy personel uwydatnia chorobowe przyczyny agresji pacjentów. Wskazane są zmiany systemowe, minimalizujące istniejące na oddziałach rozbieżności, które mają znaczny wpływ na jakość opieki zdrowotnej.

SŁOWA KLUCZOWE: szpital psychiatryczny, przymus bezpośredni, pacjent, personel medyczny

ABSTRACT

Measures of direct coercion in the perspective of patients and medical staff. The perspective in the context of multiculturalism

The psychiatric hospital is a distinct cultural circle, governed by its own rules and regulations. This means interfering with the patient's privacy and the violation of his bodily integrity. The characteristic feature of the psychiatric ward is the so-called. "paternalism" manifested by legitimate interference in the patient's personal space, for his good. In health care, the notion of "coercion measures" is most often associated with a psychiatric patient, in which case direct coercive measures are required.

The aim of the study was to analyse the perception of coercive measures by two groups of patients and the medical staff. The study involved 307 persons, 136 staff members and 171 patients who completed the MAVAS questionnaire, to assess attitudes towards aggression and coercive measures at the ward.

Research shows that the differences exist in the perception of aggression and legitimacy of coercion between patients and medical staff. Patients emphasize that their aggression in the ward is closely related

to the conditions in the hospital, perceived by them as difficult, while the team members highlight that the assault is highly related to patients sickness. Systemic changes are necessary to address divergent divergences that have a significant impact on the quality of healthcare.

KEYWORDS: psychiatric hospital, direct compulsion, patient, medical staff

Wokół szpitali psychiatrycznych narosło wiele mitów i stereotypów. Społeczeństwo widzi w nich często środowisko pełne kontroli, gdzie personel posiada niemal nieograniczoną władzę nad bezsilnymi pacjentami Bez wątpienia choroba psychiczna różni się od somatycznej, w związku z tym inny musi być też sposób postępowania i leczenia. Szpital sam w sobie tworzy specyficzną sieć uwarunkowań powodujących, że można go określić jako instytucję totalną[1]. Pacjent psychiatryczny staje się częścią zbiorowości, którą tworzą personel i podopieczni, żyjący wewnątrz placówki, odizolowani od świata zewnętrznego, poddani przymusowi i – wynikającej z istoty funkcjonowania tego typu instytucji, swego rodzaju degradacji[2]. W instytucjach totalnych personel, choć znacznie mniejszy liczebnie od pacjentów, ma pozycję uprzywilejowaną, albowiem określa zasady ich funkcjonowania. Charakterystyczną cechą oddziału psychiatrycznego jest tzw. „paternalizm" przejawiający się uprawnionym ingerowaniem w przestrzeń osobistą pacjenta, z uwagi na jego dobro[3]. Z drugiej strony, zarówno psychiatrzy jak i personel zatrudniony na oddziałach psychiatrycznych, są narażeni na agresję werbalną i fizyczną ze strony pacjentów. To może wywołać poczucie bezradności, stany lękowe, narażenie na wypalenie zawodowe czy chęć odejścia z pracy. Po ekspozycji na przemoc niektórzy cierpią na zespół stresu pourazowego, zaburzenia snu oraz mają tendencję do depresji[4].

Totalny charakter leczenia psychiatrycznego jest równoznaczny z wycofaniem się z pełnionych wcześniej ról oraz koniecznością przystosowania się do życia w szpitalu. W przypadku pacjentów psychiatrycznych nowo przybyłe osoby są pozbawiane przedmiotów osobistych, zwłaszcza

1 K. Stasiuk-Krajewska, *Szpital jako instytucja totalna – dyskursywne i instytucjonalne uwarunkowania komunikacji*, „Dziennikarstwo i Media" 2014, t. 5, s. 161-179.

2 E. Goffman, *Instytucje totalne. O pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*, Sopot 2011.

3 J. Bujny, *Prawa pacjenta – między autonomią a paternalizmem,* Warszawa 2007.

4 E. Bimenyimana, M. Poggenpoel, C. Myburgh, V. Van Niekerk, *The lived experience by psychiatric nurses of aggression and violence from patients in a Gauteng psychiatric institution*, „Curationis" 2009, vol. 32 (3), s. 4-13.

potencjalnie zagrażających życiu, jak noże, czy żyletki[5]. Przepisy i regulaminy obowiązujące na oddziałach psychiatrycznych wyraźnie ingerują w prywatne życie pacjenta. Chodzi tu między innymi o zasady dotyczące odwiedzin, korzystania z telefonu komórkowego, sprawdzania rzeczy osobistych czy stałej kontroli[6].

Szpital, szczególnie psychiatryczny, stanowi swego rodzaju odrębny krąg kulturowy, rządzący się swoimi zasadami i przepisami. Oznacza to między innymi ingerowanie w prywatność chorego, a także, co szczególnie problematyczne, naruszanie jego nietykalności cielesnej[7]. Tego typu działania niosą za sobą negatywne konsekwencje w relacjach personel – pacjent, wpływając na przebieg procesu leczenia. Rola pacjenta jest trudna, gdyż wymaga podporządkowania, a zarazem z założenia ma pozostawać autonomiczna. Musi on bowiem mieć zapewnione wszelkie prawa poszanowania jego osoby, dostępu do informacji na temat choroby, metod leczenia, ich skutków i ewentualnych powikłań. Z drugiej strony, w ramach zapewnionej autonomii, ma prawo uczestniczenia w wyborze metody leczenia i musi wyrazić na nią pisemną zgodę. Decydujący głos ma jednak w tej sprawie lekarz lub zespół lekarzy[8].

Adaptacja do warunków zamkniętego leczenia jest szczególnym rodzajem przystosowania, albowiem instytucja szpitala psychiatrycznego odznacza się swoją specyfiką i złożonością. Pozbawienie wolności jest sprzeczne z naturą człowieka, zaś izolacja w celach leczniczych od społeczeństwa jest równoznaczna z ograniczeniem, bądź uniemożliwieniem zaspokajania potrzeb i realizacji dążeń. Dochodzi do symbolicznej degradacji społecznej, ponieważ pacjenci nie mają prawa do swobodnego poruszania się po terenie placówki, jak również do dowolnego kontaktowania się z innymi pacjentami. Ograniczeniu ulegają kontakty z rodziną i dotychczasowym środowiskiem. Dochodzi do utraty statusu i praw wolnych obywateli, a także do silnej stygmatyzacji społecznej. Z psychologicznego i społecznego punktu widzenia pobyt w szpitalu psychiatrycznym stanowi dla pacjentów dotkliwą sytuację trudną, do której z czasem muszą się przystosować[9].

---

5 A. Miller, *Szpital psychiatryczny jako instytucja totalna. Socjologiczne studium przypadku*, Warszawa 2013.

6 B. Kmieciak, *Poszanowanie prywatności pacjenta szpitala psychiatrycznego–kontekst prawny, etyczny oraz społeczny*, „Psychiatria i Psychologia Kliniczna" 2010, z. 10 (1), s. 31-37.

7 Tamże, 33

8 S. Letkiewicz, *Relacja lekarz-pacjent w dobie komercjalizacji medycyny*. „Przegląd Urologiczny" 2010, nr 6 (64), s. 56-71.

9 E. Goffman, *Instytucje totalne*, dz. cyt.

W opiece zdrowotnej pojęcie „przymus" kojarzy się najczęściej z pacjentem psychiatrycznym, u którego w procesie leczenia jedynym rozwiązaniem pozostaje zastosowanie środków przymusu bezpośredniego[10 11]. Wykorzystując je ogranicza się swobodę ruchów chorego lub, w zależności od sytuacji, całkowicie go unieruchamia i obezwładnia, by zapewnić bezpieczeństwo nie tylko jemu, ale również otoczeniu.

Zasady stosowania środków przymusu bezpośredniego wobec pacjentów reguluje „Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego"[12]. Do wymienionych w niej środków przymusu należą: przytrzymanie, przymusowe podanie leków, unieruchomienie oraz izolacja. Powinny one zostać dobrane w ten sposób, by w jak najmniejszym stopniu były uciążliwe i męczące dla pacjenta, priorytetem powinno być jego dobro (Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego). Dowodem na to jest fakt, że przymus bezpośredni można stosować tylko do czasu ustania uzasadniającej jego użycie przyczyny[13]. Ustawa dokładnie określa, w jakich sytuacjach można zastosować środki przymusu: pacjenci dopuszczają się zamachu przeciwko życiu lub zdrowiu swojemu lub innej osoby, bezpieczeństwu powszechnemu, niszczą i uszkadzają przedmioty znajdujące się w ich otoczeniu lub też zakłócają lub uniemożliwiają funkcjonowanie zakładu opieki zdrowotnej.

Pomimo kontrolowania użycia środków przymusu bezpośredniego przez odpowiednie akty normatywne, ograniczanie ludzkiej wolności przez stosowanie środków przymusu bezpośredniego, zarówno w kwestii swobody fizycznej jak i dokonywanych wyborów dotyczących własnego zdrowia, tworzy trudne dylematy etyczne. Środki przymusu bezpośredniego traktowane są jako element terapii, jednak ich stosowanie jest kontrowersyjne, wzbudza też w samym personelu szereg pytań i wątpliwości natury moralnej[14]. Istotnym aspektem tych rozważań jest nadrzędność życia ludzkiego nad innymi wartościami. Z tego względu, użycie środków nacisku, które z jednej strony znacznie ograniczają autonomię człowieka, z drugiej są konieczne, gdyż ich docelowym przeznaczeniem jest ochrona zdrowia i życia ludzkiego[15]. Personel medyczny jest zmuszony do zmiany hierarchii potrzeb: życie i zdrowie pacjenta stawia ponad

10 G. Szmukler, *Compulsion and "coercion" in mental health care*, „World Psychiatry" 2015, vol. 14 (3), s. 259-261.

11 M. Tavaragi, *Coercive Interventions*, „The International Journal of Indian Psychology" 2015, vol. 1 (6), s. 159-167.

12 *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego*, Dz. U. 1994, 111, poz. 535.

13 A. Lisowska, *Ograniczenie autonomii jednostki, a może ochrona konstytucyjnych praw i wolności człowieka? Normatywne aspekty stosowania „przymusu bezpośredniego" w psychiatrii*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna" 2014, t. 3 (2), s. 111-138.

14 Tamże, s. 115

15 P. Kuczma, *Prawa człowieka w zarysie*, Polkowice 2012.

przysługującym mu prawem do samostanowienia o własnym losie. Jednak nie zwalnia to od wątpliwości etycznych. Nawet w sytuacji, gdy przymus pozostaje jedynym właściwym wyjściem a okoliczności jego zastosowania pozostają w pełni usprawiedliwione prawnie, personel często stawia sobie pytanie o słuszność moralną takiej interwencji[16][17]. Zatem nie tylko dla pacjentów ta terapia jest uciążliwa i negatywnie postrzegana. Również dla personelu stanowi ona niechciany efekt uboczny hospitalizacji psychiatrycznej[18].

Przymus bezpośredni nie jest częstym zagadnieniem poszukiwań empirycznych. Istniejące badania dotyczące tej materii często są fragmentaryczne. W ostatnich latach głębszej analizy problemu dokonał Miller[19], który przez 11 tygodni przebywał w zamkniętej placówce psychiatrycznej. Z poczynionych przez niego obserwacji wynika, iż najczęściej wykorzystywanym wobec pacjentów środkiem przymusu jest unieruchomienie z użyciem pasów. Z jednej strony obowiązujące regulacje prawne wymagają, by każdorazowe zastosowanie przymusu bezpośredniego było poprzedzone ostrzeżeniem, z drugiej strony słowne przestrogi pełniły według Millera istotną funkcję uwydatnienia władzy personelu nad pacjentami, charakterystycznego dla instytucji totalnych i wyrażającego się systemem atrybutów będących w dyspozycji personelu, a służących zapewnianiu przestrzegania reguł ustanowionych w instytucji.

Z badań norweskich na próbie 215 pracowników oddziału psychiatrycznego wynika, że postawy badanych wobec tych środków determinują tendencję do ich stosowania. Osoby akceptujące tę metodę postępowania z pacjentami częściej realizują ją w praktyce. Badani nie opowiadający się za nią w sposób jednoznaczny, tzn. ani pozytywnie, ani negatywnie są skłonni kierować się pragmatyką, a więc stopniem zagrożenia, jakie swoim nieodpowiednim zachowaniem pacjent stwarza dla siebie i otoczenia[20]. Inne badania norweskie, na grupie liczącej 651 pracowników z ponad trzydziestu różnych oddziałów psychiatrycznych wskazują, że

16 A. Gaudine, S.M. LeFort, M. Lamb, L. Thorne, *Ethical conflicts with hospitals: the perspective of nurses and physicians,* „Nursing Ethics" 2011, vol. 18 (6), s. 756-766.

17 M.H. Hem, E. Gjerberg, T.L. Husum, R. Pedersen, *Ethical challenges when using coercion in mental healthcare: a systematic literature review*, „Nursing ethics" 2016, Mar 1: 0969733016629770. [Epub ahead of print].

18 G. Newton-Howes, J. Stanley, *Prevalence of perceived coercion among psychiatric patients: literature review and meta – regression modelling*, „The Psychiatrics" 2012, vol. 36, s. 335-340.

19 A. Miller, *Szpital psychiatryczny*, dz. cyt.

20 T.L. Husum, A. Finset, T. Ruud, *The Staff Attitude to Coercion Scale (SACS): Reliability, validity and feasibility,* „International Journal of Law and Psychiatry" 2008, vol. 31 (5), s. 417-422.

czynnikami kształtującymi skalę i motywy stosowania środków przymusu bezpośredniego pozostają: osobowość badanych i ich wartości[21].

Pokazuje to złożoność problemu i różne perspektywy, jakie występują w ujęciu tego samego zjawiska.

Cel badań

Z powyższych rozważań wynika, że szpital psychiatryczny stanowi swego rodzaju konglomerat wzajemnie wpływających na siebie elementów – personelu, pacjentów i ich rodzin, zasad funkcjonujących na oddziale, a nawet uwarunkowań architektonicznych danej placówki[22]

Na uwagę zasługuje również wykazany empirycznie znaczny poziom rozbieżności między oceną podłoża agresji i sposobów radzenia sobie z nią między personelem psychiatrycznym i pacjentami na przykładzie badanych w Wielkiej Brytanii. Pacjenci podkreślają, że ich agresja na oddziale ściśle wiąże się z warunkami w szpitalu, postrzeganymi przez nich jako trudne, podczas gdy personel uwydatnia chorobowe przyczyny agresji pacjentów. Obie grupy nie są też zgodne co do tego jak minimalizować agresję, bo personel bardziej skupia się na środkach przymusu bezpośredniego a pacjenci oczekiwaliby raczej przeciwdziałania agresji i niedopuszczania do przemocy np. poprzez lepszą komunikację z pacjentami i tworzenie odpowiedniego klimatu, bardziej akcentującego, że pacjent jest osobą, nie potencjalnym agresorem[23] (Duxbury, Pulsford, 2013).

W polskiej literaturze nie było dotychczas podobnych opracowań, które mogłyby pokazać ewentualne rozbieżności w spostrzeganiu agresji na oddziałach psychiatrycznych i sposobów ich rozwiązania.

Materiał i metody

W badaniu wzięło udział 307 osób, 136 członków personelu i 171 pacjentów szpitali i oddziałów psychiatrycznych województwach małopolskim,

21 T.L. Husum, A. Bjorngaard, A. Finset, T. Ruud, *Staff attitudes and thoughts about the use of coercion in acute psychiatric wards*, „Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology" 2011, vol. 46 (9), s. 893-901.

22 S. Winstanley, R. Whittington, *Aggressive encounters between patients and general hospital staff: staff perceptions of the context and assailants' levels of cognitive processing*, „Aggressive Behavior" 2004, vol. 30 (6), s. 534-543.

23 J. Duxbury, D. Pulsford, *Aggression in high secure hospital: staff and patient attitudes*, „Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing" 2013, vol. 20, s. 296-304.

podkarpackim i lubelskim. Wiek pracowników zawierał się w przedziale pomiędzy 23 a 60 rokiem życia (SD=9,8) natomiast pacjentów od 18 do 72 (SD=14,10). Badanie miało charakter anonimowy i dobrowolny, każdy z uczestników miał prawo do rezygnacji z niego na każdym etapie procesu badawczego, bez podania przyczyny. Kwestionariusz otrzymali, niezależnie od siebie, zarówno członkowie personelu jak i pacjenci.

Zastosowanym narzędziem badawczym był kwestionariusz The Management of Aggression and Violence Scale (MAVAS). Skala obejmuje 30 stwierdzeń dotyczących wewnętrznych i zewnętrznych uwarunkowań agresji oraz przemocy pacjentów oddziałów psychiatrycznych, jak również sposobów postępowania w przypadku incydentów z użyciem agresji i przemocy wobec personelu szpitala. Badani ustosunkowują się do poszczególnych stwierdzeń poprzez wybór odpowiedzi: „zdecydowanie zgadzam się", „zgadzam się", „nie zgadzam się" i „zdecydowanie nie zgadzam się"[24]. Zgodnie z koncepcją teoretyczną, leżącą u podstaw narzędzia, wyróżnia się trzy modele uzasadniania agresji przez personel, które bada MAVAS[25]:

- wewnętrzny, związany z czynnikami tkwiącymi w samym pacjencie, jak choroba psychiczna czy cechy osobowości. Model ten „zwalnia" personel z odpowiedzialności za zachowania agresywne pacjentów,
- zewnętrzny, upatrujący przyczyn w środowisku społecznym, do którego można zaliczyć warunki i zasady panujące w danej placówce. Do czynników ryzyka należą przeludnienie lub atmosfera panująca na oddziale, płeć personelu, czy jego doświadczenie w pracy,
- interakcyjno-sytuacyjny, podkreślający znaczenie zachowań personelu i wzajemnego wpływu pacjentów na siebie. W tym modelu uwzględnia się szczególnie sposób komunikacji jaki przyjmuje personel[26][27].

Te podejścia wpływają na ostatni element, związany z radzeniem sobie z agresją na danym oddziale.

24 J. Duxbury, S. Hahn, I. Needham, D. Pulsford, *The Management of Aggression and Violence Attitude Scale (MAVAS): a cross national comparative study*, „Journal of Advanced Nursing" 2008, vol. 62 (5), s. 596-606.

25 J. Duxbury, *An evaluation of staff and patient views of and strategies employed to manage inpatient aggression and violence on one mental health unit: a pluralistic design*, „Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing" 2002, vol. 9, s. 325-337.

26 S. Hahn, I. Needham, C. Abderhalden, J. Duxbury, R. Halfens, *The effect of a training course on mental health nurses' attitudes on the reasons of patient aggression and its management*, „Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing" 2006, vol. 13 (2), s. 197-204.

27 M. Lepiešova., M. Tomagová, *Analysis of The MAVAS Instrument to Assess The Management of Patient Aggression,* „Central European Journal of Nursing and Midwifery" 2014; vol. 5 (3), s. 127-135.

Narzędzie wykorzystano między innymi w badaniach grup pacjentów psychiatrycznych w Wielkiej Brytanii oraz Szwajcarii[28].

W celu weryfikacji istniejących różnic zastosowano statystyczny test U Manna-Whitney'a. Wszystkich obliczeń dokonano z użyciem pakietu statystycznego SPPS, wersja 24.

Wyniki badań

W tabeli pierwszej zawarto analizę istotności różnic w poszczególnych pytaniach kwestionariusza MAVAS. W tabeli przedstawiono wyłącznie istotne statystycznie wyniki. Różnice w poszczególnych liczebnościach związane są z wyłączeniem z analizy braków w wypełnionych arkuszach.

Tabela 1. Analiza porównawcza uzyskanych odpowiedzi w grupach personelu (PE) i pacjentów (PA). W tabeli wyniki istotne na poziomie 0,05.

Pytanie	Gr	N	Średnia ranga	Suma rang	U Manna Whitneya	Test Z	Istotność
3. Pacjenci zazwyczaj stają się agresywni ponieważ personel ich nie słucha. (S)	PE	135	128,97	17410,50	8230,5	-4,67	0.000
	PA	171	172,87	29560,50			
4. Obecność przedstawicieli obu płci na oddziale jest ważna w radzeniu sobie z agresją. (Z)	PE	134	139,45	18686,50	9641,5	-2,59	0,01
	PA	171	163,62	27978,50			
5. Trudno jest zapobiec agresji i przemocy u pacjentów. (W)	PE	134	173,06	23190,50	8768,5	-3,88	0.00
	PA	171	137,28	23474,50			
7. Pacjenci są agresywni ponieważ są chorzy. (W)	PE	133	138,04	18359,00	9448	-2,77	0.000
	PA	171	163,75	28001,00			
10. Różnice kulturowe pomiędzy pacjentami a personelem mogą prowadzić do agresji. (S)	PE	134	134,75	18056,50	9011,5	-3,55	0.00
	PA	171	167,30	28608,50			
14. Pacjenci, którzy są agresywni są często unieruchamiani dla ich bezpieczeństwa. (ZA)	PE	134	164,24	22007,50	9817,5	-2,35	0.01
	PA	170	143,25	24352,50			
15. Powinno się zaprzestać praktyki izolacji agresywnych pacjentów. (ZA)	PE	134	135,64	18176,00	9131	-3,29	0.00
	PA	170	165,79	28184,00			

28 J. Duxbury, D. Pulsford, *Aggression in high secure hospital,* dz. cyt.

17. Agresywni pacjenci uspokoją się automatycznie, jeśli zostaną sami. (W)	PE	134	130,93	17544,00	8499	-4,82	0.00
	PA	170	169,51	28816,00			
18. Negocjacje mogłyby być prowadzone bardziej efektywnie podczas radzenia sobie z agresją i przemocą. (S)	PE	134	134,27	17992,00	8947	-3,63	0.00
	PA	170	166,87	28368,00			
20. Przejawy agresji nie zawsze wymagają interwencji personelu. (ZA)	PE	134	124,29	16654,50	7609,5	-5,44	0.00
	PA	170	174,74	29705,50			
21. Fizyczne unieruchamianie pacjentów jest czasem nadużywane. (ZA)	PE	134	116,22	15573,00	6528	-6,82	0.00
	PA	170	181,10	30787,00			
22. Częściej powinno się stosować alternatywy dla środków uspokajających czy unieruchomienia agresywnych pacjentów. (ZA)	PE	133	127,80	16997,00	8086	-4,77	0.00
	PA	170	170,94	29059,00			
23. Poprawienie relacji pomiędzy poszczególnymi członkami personelu a pacjentami mogłoby zredukować częstotliwość napadów agresji. (S)	PE	132	134,50	17754,50	8976,5	-3,28	0.00
	PA	170	164,70	27998,50			
26. Najczęściej to określone sytuacje przyczyniają się do wybuchu agresji u pacjentów. (S)	PE	133	139,11	18501,00	9590	-2,71	0.01
	PA	171	162,92	27859,00			
27. Stosowanie izolacji jest czasem nadużywane. (ZA)	PE	133	118,12	15710,50	6799,5	-6,61	0.00
	PA	171	179,24	30649,50			
29. Użycie deeskalacji jest skutecznym sposobem zapobiegania przemocy (ZA)	PE	132	140,10	18493,50	9715,5	-2,21	0,05
	PA	170	160,35	27259,50			
30. Gdyby środowisko fizyczne było inne, pacjenci byliby mniej agresywni. (Z)	PE	133	138,50	18420,00	9509	-2,63	0,01
	PA	171	163,39	27940,00			

Wyniki pokazują dużą rozbieżność w spostrzeganiu źródeł agresji, zauważa się przewagę różnic skupionych dookoła aspektów zarządzania, wewnętrznych oraz czynników sytuacyjnych. Pacjenci mają tendencję do poszukiwania uzasadnienia zachowań agresywnych w trzech pierwszych grupach, podczas gdy personel szuka uzasadnienia w dwóch pierwszych elementach. Tylko w dwóch przypadkach personel uzyskał wyniki wyższe

niż pacjenci. Personel uważa, że trudno jest zapobiec agresji pacjenta jeśli ona się pojawi oraz że pacjentów należy unieruchamiać dla ich bezpieczeństwa.

Tabela 2. Istotność różnic w podskalach MAVAS pomiędzy grupami pacjentów (PA) i personelu (PE) (n=302)

	Grupa	N	Średnia ranga	Suma rang	U Manna Whitneya	Test Z	Istotność
Mechanizmy zewnętrzne	PE	132	143,81	18982,50	10204,5	-1,375	0,1
	PA	170	157,47	26770,50			
Mechanizmy sytuacyjne	PE	129	124,45	16171			
	PA	168	171,41	28978	7525,5	-4,79	0.000
Mechanizmy wewnętrzne	PE	132	136,26	18122,5			
	PA	170	164,31	27933,5	9211,5	-2,8	0.01
Zarządzanie	PE	127	119,84	15220,5			
	PA	168	170,04	28736,5	7092,5	-5,02	0.000

Uzyskane porównania potwierdza analiza podskal kwestionariusza MAVAS. Przedstawiono je w tabeli nr 2. Istotne statystycznie różnice wykazano w podskalach mechanizmów sytuacyjnych, wewnętrznych oraz związanych z zarządzaniem. Nieistotne statystycznie okazały się być wyniki w skali związanej z mechanizmami zewnętrznymi.

Dyskusja wyników

Uzyskane wyniki pokazują, że przynależność do jednej z grup: pracownika opieki zdrowotnej lub pacjenta szpitala psychiatrycznego jest czynnikiem istotnie różnicującym postrzeganie funkcjonowania oddziału. Obie grupy w odmienny sposób widzą możliwości reagowania na agresję pacjentów, co świadczy o zróżnicowanych oczekiwaniach i doświadczeniach badanych wynikających z różnic w roli pełnionej na oddziale. Pacjenci czują, że agresji można byłoby uniknąć, gdyby personel częściej sięgał po techniki oparte na prawidłowej komunikacji, negocjacjach i deeskalacji konfliktu. Mają poczucie, że fizyczne środki przymusu są nadużywane, a agresji można uniknąć poprzez poprawę relacji oraz zmiany zasad panujących na oddziale. Było Wydaje się, że Z badań wynika, że pacjenci zarzucają personelowi brak umiejętności prawidłowego postępowania z leczonymi, brak zrozumienia dla ich choroby i brak akceptacji dla, wynikających z niej, negatywnych zachowań.

W zakresie oceny uwarunkowań agresji pacjentów psychiatrycznych wykazano, że różnice między personelem i pacjentami kształtują się na poziomie istotności statystycznej w zakresie percepcji sytuacyjnych, wewnętrznych oraz sytuacji związanych z zarządzaniem jako przyczyn agresji pacjentów. Pacjenci akcentują je znacznie bardziej od personelu, co uwydatnia totalny charakter instytucji szpitala. Rozmaite sytuacje i relacje mogą być przez obie strony widziane i interpretowane w rozbieżny sposób. Potwierdzają to badania Whittingtona, pokazujące, że agresja i przemoc na oddziale stanowi wypadkową cech osobowości personelu, stanu chorobowego pacjenta, a także zasad oraz reguł panujących na oddziale[29].

Skłania to do refleksji nad problemem, na ile personel jest uważny w rozpoznawaniu sytuacji i interakcji potencjalnie generujących agresję, czy też prezentuje raczej rutynowe podejście, nie zapewniające podmiotowych i przyjaznych warunków pobytu pacjenta na oddziale.

Uzyskane wyniki pozostają w zgodzie z podobnymi badaniami w innych krajach. Duxbury i Hahn z zespołem wykazali, że agresja wynika zarówno z cech wewnętrznych pacjenta (Szwajcaria), jak i środowiskowych, zewnętrznych, w tym sytuacyjnych i interakcyjnych (Wielka Brytania)[30]. Niekiedy sam personel może nieświadomie zachęcać pacjentów do agresji np. poprzez nadużywanie środków przymusu bezpośredniego, co dowiedli w swych badaniach między innymi[31].

Wydaje się zatem, że trudne relacje personelu i pacjentów nie są tylko problemem polskim, związanym ze specyfiką lecznictwa psychiatrycznego w naszym kraju. W zgodzie z pozyskanymi wynikami pozostają także rezultaty badań brytyjskich Duxbury i Pulsford. Potwierdzili oni także występowanie znacznych rozbieżności między oceną podłoża agresji i sposobów radzenia sobie z nią między personelem psychiatrycznym i pacjentami[32]. O ile bowiem dla pacjentów agresja na oddziale wynika z zasad obowiązujących w tym miejscu, o tyle personel częściej wskazuje na źródła agresji leżące w chorobie pacjenta. Nie ma też zgodności co do radzenia sobie z agresją: personel preferuje środki przymusu bezpośredniego, pacjenci z kolei oczekiwaliby bardziej przyjaznej atmosfery na oddziale oraz konstruktywnej komunikacji z nimi.

Problem agresji na oddziałach psychiatrycznych jest jednak złożony i nie można obciążać całą winą jedną ze stron. Środki przymusu bezpośredniego są niekiedy konieczne, na co zwraca uwagę „Ustawa o ochronie

29 S. Winstanley, R. Whittington, *Aggressive encounters*, dz cyt.

30 J. Duxbury, S. Hahn, I. Needham, D. Pulsford, *The Management*, dz. cyt.

31 T.L. Husum, A. Finset, T. Ruud. *The Staff Attitude,* dz cyt.; T.L. Husum, A. Bjorngaard, A. Finset, T. Ruud, *Staff attitudes*, dz cyt.

32 J. Duxbury D. Pulsford, *Aggression in high secure hospital*, dz. cyt.

zdrowia psychicznego"[33]. Jakkolwiek analizując odpowiedzi poszczególnych grup, okazuje się, że według pacjentów mogą oni uspokoić się sami, bez interwencji personelu czy też stosowania jakichkolwiek środków przymusu. Odmienne spojrzenie na ten problem ma personel medyczny. Zauważa się duże rozbieżności w obrębie udzielanych odpowiedzi. Pokazują one poczucie niesprawiedliwości, jakie pojawia się u pacjentów a związane z doświadczeniem tak radykalnych metod leczniczych jak środki przymusu bezpośredniego. Z kolei personel preferuje każdorazową interwencję fizyczną nad wybiórczą. W tym rozumieniu środki przymusu powinny być traktowane jako jedno z najskuteczniejszych narzędzi wpływu na pacjenta.

Różnic w podejściu do problemu można szukać w podstawowym błędzie atrybucji, który mówi, że jednostka koncentruje się na konkretnej osobie a nie na sytuacji społecznej, hiperbolizując tym samym jej osobnicze cechy i przyczynową rolę w zaistniałym zdarzeniu. Jednostka usprawiedliwia swoje zachowania biorąc pod uwagę czynniki sytuacyjne, pomijając zupełnie ich wpływ, jeśli dokonuje oceny działań innej osoby. Mechanizm ten określa się jako zjawisko wyrazistości spostrzeżeniowej. Tym samym, człowiek kieruje się uproszczoną metodą wnioskowania, która znacznie przyśpiesza proces spostrzegania społecznego oraz podejmowania decyzji[34]. Należy podkreślić, że temu zjawisku ulegają zarówno pacjenci, jak i personel.

Wnioski

Problem bez wątpienia wymaga przeprowadzenia bardziej szczegółowych badań, uwzględniających jednostki chorobowe i ich wpływ na postrzeganie agresji przez pacjentów. Uzyskane wyniki pokazują, że występowanie błędu atrybucji jest powszechnym zjawiskiem. Przyczynia się to niewątpliwie do stosowania przez personel restrykcyjnego podejścia do zarządzania agresją. Należałoby wziąć pod uwagę występowanie tej zależności podczas szkoleń personelu. Wyjaśnienie wpływu tego zjawiska na sposób zarządzania agresją w oddziale przyczyniłby się do poszerzenia świadomości istnienia wpływu rozmaitych przyczyn inicjujących zachowania agresywne. Rozpatrując podłoże agresji w kontekście nie tylko czynników wewnętrznych, osobowościowych, ale również sytuacyjnych,

33 Ustawa z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego, Dz.U. 1994, nr 111, poz. 535.

34 R.J. Crisp, R.N. Turner, *Psychologia społeczna*, Warszawa 2015.

przyczyniłoby się do lepszego zrozumienia pobudek pacjentów, poprawiłoby komunikację wewnątrz oddziału, co mogłoby skutkować zmniejszeniem częstotliwości agresywnych zachowań. Zagadnienie wymaga jednak rozwiązań systemowych, które spowodowałyby zmniejszenie przepaści, jaka istnieje pomiędzy pacjentami i personelem. Do takich zaliczyć można wdrożenie szkoleń z zakresu prewencji zachowaniom agresywnym, programów wsparcia w sytuacjach trudnych dla personelu, angażowanie pacjentów w życie oddziału W efekcie tego szpital psychiatryczny, stałby się bardziej przyjaznym miejscem, co ostatecznie wpłynęłoby pozytywnie na skuteczność leczenia i jakość opieki zdrowotnej.

Bibliografia

BUJNY J. 2007. *Prawa pacjenta – między autonomią a paternalizmem*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.

CRISP R.J., TURNER R. N. 2015. *Psychologia społeczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

DUXBURY J. 2002. *An evaluation of staff and patient views of and strategies employed to manage inpatient aggression and violence on one mental health unit: a pluralistic design*. "Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing" 9: 325-337.

DUXBURY J., HAHN S., NEEDHAM I., PULSFORD D. 2008. *The Management of Aggression and Violence Attitude Scale (MAVAS): a cross national comparative study*. "Journal of Advanced Nursing" 62 (5): 596-606.

DUXBURY J., PULSFORD D. 2013. *Aggression in high secure hospital: staff and patient attitudes*. "Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing" 20: 296-304.

GAUDINE A., LEFORT S.M., LAMB M., THORNE L. 2011. *Ethical conflicts with hospitals: the perspective of nurses and physicians*. "Nursing Ethics" 18 (5): 756-766.

GOFFMAN E. 2011. *Instytucje totalne. O pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*. Sopot: GWP.

HAHN S., NEEDHAM I., ABDERHALDEN C., DUXBURY J.A.D., HALFENS R.J.G. 2006. *The effect of a training course on mental health nurses' attitudes on the reasons of patient aggression and its management.* "Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing" 13 (2): 197-204.

HEM M.H., GJERBERG E., HUSUM T.L., PEDERSEN R. 2016. *Ethical challenges when using coercion in mental healthcare: a systematic literature review*. "Nursing ethics" Mar 1. [Epub ahead of print].

HUSUM T.L., BJORNGAARD-FINSET A., RUUD T. 2011. *Staff attitudes and thoughts about the use of coercion in acute psychiatric wards*. "Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology" 46 (9): 893-901.

HUSUM T.L., FINSET A., RUUD T. 2008. *The Staff Attitude to Coercion Scale (SACS): Reliability, validity and feasbility*. "International Journal of Law and Psychiatry" 31 (5): 417-422.

KMIECIAK B. 2010. *Poszanowanie prywatności pacjenta szpitala psychiatrycznego – kontekst prawny, etyczny oraz społeczny*. „Psychiatria i Psychologia Kliniczna" 10 (1): 31-37.

KUCZMA P. 2012. *Prawa człowieka w zarysie*. Polkowice: Wydawnictwo Dolnośląskiej Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Techniki.

LEPIEŠOVÁ M., TOMAGOVÁ M. 2014. *Analysis of The MAVAS Instrument to Assess The Management of Patient Aggression*. "Central European Journal of Nursing and Midwifery" 5 (3): 127-135.

LETKIEWICZ S. 2010. *Relacja lekarz-pacjent w dobie komercjalizacji medycyny*. „Przegląd Urologiczny" 6 (64): 56-71.

LISOWSKA A. 2014. *Ograniczenie autonomii jednostki, a może ochrona konstytucyjnych praw i wolności człowieka? Normatywne aspekty stosowania „przymusu bezpośredniego" w psychiatrii*. „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna" 3 (2): 111-138.

MILLER A. 2013. *Szpital psychiatryczny jako instytucja totalna. Socjologiczne studium przypadku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

NEWTON-HOWES G., STANLEY J. 2012. *Prevalence of perceived coercion among psychiatric patients: literature review and meta – regression modelling*. "The Psychiatrics" 36: 335-340.

STASIUK-KRAJEWSKA K. 2014. *Szpital jako instytucja totalna – dyskursywna i instytucjonalne uwarunkowania komunikacji*. „Dziennikarstwo i Media" 5: 161-179.

SZMUKLER G. 2015. *Compulsion and "coercion" in mental health care*. "World Psychiatry" 14 (3): 259-261.

TAVARAGI M. 2015. *Coercive Interventions*. "The International Journal of Indian Psychology" 1 (6): 159-167.

Ustawa z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego, Dz.U. 1994, nr 111, poz. 535.



Marta Makara-Studzińska – profesor zwyczajny, specjalista psycholog kliniczny, specjalista zdrowia publicznego, certyfikowany psychoterapeuta Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, certyfikowany superwizor Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, Kierownik Zakładu Psychologii Zdrowia Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.



Jakub Lickiewicz – dr nauk humanistycznych, psycholog, prawnik, instruktor samoobrony. Adiunkt w Zakładzie Psychologii Zdrowia na Wydziale Nauk o Zdrowiu Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W swojej pracy zajmuje się szeroko rozumianą problematyką agresji wobec personelu medycznego. Autor licznych publikacji z tego zakresu, w tym książki „Agresywny pacjent. Zasady i techniki postępowania". Aktywny członek międzynarodowej organizacji ENTMA08, zrzeszającej osoby, zajmujące się zjawiskiem agresji i przemocy w warunkach ochrony zdrowia.



Agata Nowak – magister pielęgniarstwa, absolwentka Wydziału Nauk o Zdrowiu Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.



Edyta Surjak – absolwentka psychologii o specjalności kliniczno-sądowa na Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza-Modrzewskiego w Krakowie.

Joanna Panek
Uniwersytet Jagielloński
Kancelaria Adwokacka Joanna Panek
j.panek@kancel-adwokacka.pl

Wielokulturowość z punktu widzenia prawa
Atrybuty religijne w przestrzeni publicznej

STRESZCZENIE

Przepisy szeroko zakreślają ramy wolności wyznania, umożliwiając jednocześnie jednostkom publiczne uzewnętrznianie swoich przekonań religijnych i światopoglądowych. Jak jednak pokazuje analiza regulacji prawnych i orzecznictwa możliwe są w tym zakresie ograniczenia. Dotyczy to zarówno wolności wyznania od strony pozytywnej, jak również od strony negatywnej. Ważne jest ustalenie, w jakim zakresie dany symbol w dalszym ciągu pozostaje atrybutem religijnym, a w jakim inne jego funkcje i rozumienie zostają uzewnętrznione. Konieczne jest uwzględnienie kontekstu kulturowego, historycznego czy uwarunkowań, dla których doszło do ograniczenia.

Funkcjonując w społeczeństwie człowiek zawsze będzie egzystował w sąsiedztwie określonych przekonań światopoglądowych i religijnych. Istotne pozostaje w tym zachowanie umiaru – zarówno w uzewnętrznianiu swoich przekonań, jak również w postrzeganiu przekonań innych osób. Tylko w ten sposób możliwy będzie harmonijny i pokojowy rozwój społeczności, umożliwiający unikanie zbędnych konfliktów na tle wyznaniowym.

SŁOWA KLUCZOWE: religia, atrybuty religijne, przestrzeń publiczna, wolność wyznania, ograniczenie wolności religijnej

ABSTRACT

Multiculturalism from the legal point of view
Religious attributes in public space

The law sets the boundaries of religious freedom broadly, thus allowing individuals express their religious and philosophical beliefs in public. However, as shown by the analysis of legal regulations and case law, restrictions in this matter are possible. This applies both to the positive and negative aspect of religious freedom.

It is crucial to determine to what extent a given symbol still remains a religious attribute and where its other functions and understanding are exposed. It is necessary to consider the cultural and historical context as well as the reasons for restrictions.

Functioning in society, one will always live among certain beliefs and worldview. It is important to be moderate – both in manifesting one's beliefs and in perceiving the beliefs of others. Only in this way will the harmonious and peaceful development of the community be possible, allowing to avoid unnecessary religious conflicts.

KEYWORDS: religion, religious attributes, public space, freedom of religion, restriction of religious freedom

Wprowadzenie

Temat wielokulturowości wynikający ze współegzystowania na danym obszarze różnych wyznań jest tematem aktualnym z uwagi na coraz bardziej zróżnicowane społeczeństwo pod względem kulturowym i religijnym. W 2015 roku w Polsce istniało 178 zarejestrowanych wyznań[1]. Największy odsetek wśród ludności stanowią katolicy (ok. 33,3 mln wyznawców), a następnie prawosławni (ok. 506 tys. wyznawców) oraz protestanci (ok. 134 tys. wyznawców). Stosunkowo dużą grupę stanowią również Świadkowie Jehowy oraz inni wyznawcy nurtu badaczy Pisma Świętego (ok. 125,2 tys. wyznawców). Mniej jest muzułman (ok. 5,8 tys. wyznawców) oraz wiernych religii daleko wschodnich (ok. 4,7 tys. wyznawców)[2].

Możliwość manifestowania atrybutów religijnych w przestrzeni publicznej wiąże się nieodłącznie z zagadnieniem wolności wyznania.

1 *Wyznania religijne w Polsce 2012-2014*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2016, s. 11.

2 *Rocznik Statystyczny Rzeczpospolitej Polskiej 2016*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2017, s. 197-198.

Należy przy tym zwrócić uwagę, iż przyjmuje się, że na wolność wyznania składają się trzy warstwy[3]. W pierwszej kolejności jest to prawo każdej jednostki do wyznawania religii wedle własnego wyboru, w tym prawo do zmiany religii lub braku poglądów religijnych. Warstwa ta skupia się na indywidualnej wolności mającej znaczenie w zasadzie wyłącznie w sferze prywatnej. Na powyższy element nakłada się wolność wyznania rozumiana w sposób kolektywny, umożliwiająca tworzenie wspólnot religijnych, wspólne wyznawanie wiary oraz obchodzenie uroczystości religijnych. W końcu trzecia warstwa obejmuje prawo do organizowania wspólnot religijnych, posiadających własną strukturę i zasady funkcjonowania[4].

Zagadnienie atrybutów religijnych w przestrzeni publicznej jest złożone. Z jednej bowiem strony należy wziąć pod uwagę ich obecność w instytucjach publicznych takich jak urzędy, szkoły itp.[5], z drugiej zaś – możliwość posługiwania się takimi przedmiotami przez osoby indywidualne, manifestujące w ten sposób swoją przynależność wyznaniową. Problematyka ta budzi wiele emocji i od kilkunastu lat na jej tle toczą się dyskusje[6], które skupiają się na kwestii, na ile obecność symboli religijnych określonego wyznania może naruszać prawa i wolności osób o odmiennej religii i światopoglądzie.

3 R. Torfs, *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej z perspektywy Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. Stanisz, M. Zawiślak, M. Ordon, Lublin 2016, s. 12-13.

4 Ibidem.

5 W wielu krajach europejskich kwestia obecności symboli religijnych w instytucjach państwowych jest poza uregulowaniami prawnymi i opiera się na zwyczaju. Przykładowo w Hiszpanii możliwość ich umieszczania wynika ze zwyczaju, a szczątkowe regulacje można odnaleźć w sposobie składania przysięgi przez funkcjonariuszy publicznych lub złożenia obietnicy na swoje sumienie i honor podczas obejmowania urzędu (por. J. Martínez–Torrón, *Pojęcie religijnej neutralności państwa w odniesieniu do obecności krzyża w przestrzeni publicznej w Hiszpanii*, w: Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich, red. Piotr Stanisz, Michał Zawiślak, Marta Ordon, Lublin 2016, str. 83-97). Podobnie jest na Litwie – wobec braku regulacji zagadnienia symboli religijnych w instytucjach państwowych przyjmuje się, że nie jest to ani obowiązkowe ani zakazane (por. K. Meilius, J. Juškevičius, *Publiczna obecność krzyża z perspektywy litewskiej*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. Stanisz, M. Zawiślak, M. Ordon, Lublin 2016, s. 119-142). Nieco odmiennie jest we Francji, gdzie od dawna następuje stopniowa laicyzacja i wprowadzane są przepisy mające na celu całkowity rozdział państwa od kwestii wyznaniowych (por. P. Nelidoff, *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej: Francja*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. Stanisz, M. Zawiślak, M. Ordon, Lublin 2016, s. 51-63).

6 Szczególnym asumptem do wszczęcia dyskusji o możliwość umieszczania krzyża w instytucjach były orzeczenia Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości w sprawie Laudsi vs Włochy z dnia 3 listopada 2009 roku, wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 roku, skarga nr 30814/06.

1. Regulacja wolności wyznania na gruncie prawa europejskiego i orzecznictwo sądów europejskich w zakresie atrybutów religijnych w przestrzeni publicznej

Podstawowym aktem regulującym kwestie wolności wyznania na poziomie europejskim jest Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności[7], która w art. 9 ust. 1 zapewnia wolność myśli, sumienia i wyznania. Prawo to zostało sprecyzowane w ten sposób, że obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Wolność ta podlega jedynie ograniczeniom wynikającym z przepisów ustawy i koniecznych w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.

Do 1997 roku w ramach prawodawstwa unijnego pomijano kwestie wyznaniowe i wynikające z tego wartości religijne. Było to efektem pluralizmu religijnego i kulturowego członków Unii[8]. Z tego względu kwestie te pozostawiono w całości do regulacji państwom członkowskim. Z drugiej strony brak zainteresowania Unii Europejskiej regulowaniem tej materii wynikał z przyjęcia francuskiej myśli liberalnej zakładającej, że podmiot ten ma stanowić świecką organizację, co powinno być osiągnięte poprzez eliminację przekonań religijnych, światopoglądowych oraz filozoficznych z zakresu jej zainteresowań[9].

W kolejnych latach kwestie związane z religią były poruszone w kilku aktach prawnych[10]. Istotny w tym zakresie pozostaje przede wszystkim art. 10 ust. 1 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej[11] wskazujący na prawo każdej jednostki do wolności myśli, sumienia i religii. Regulacja ta wskazuje, że prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań

7 Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Dz. U. z 1993 roku, Nr 61, poz. 284 ze zm., dalej jako EKPC.

8 A. Aleksiejuk, *Wolność religijna i poprawność europejska*, „Elpis", 14/25-26 (2012), s. 108.

9 Ibidem.

10 Warto w tym zakresie sięgnąć do Traktatu o Unii Europejskiej w wersji znowelizowanej (1997), Deklaracji 11, zwanej klauzulą o Kościołach dołączonej do Traktatu Amsterdamskiego (1997), Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej (2000), Białej Księgi na temat rządzenia Europą (2001) czy Traktatu Konstytucyjnego (2004).

11 Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz. Urz. UE. C 2010 Nr 83, s. 389.

oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach. Jednak z uwagi na treść art. 17 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej[12] zapewniającego poszanowanie dla statusu kościołów, stowarzyszeń oraz wspólnot religijnych, przyjmuje się, że nie będzie możliwe stworzenie unijnego prawa wyznaniowego[13].

Istotną rolę w kształtowaniu się pozycji atrybutów religijnych w przestrzeni publicznej odgrywa orzecznictwo sądów europejskich. Upraszczając problematykę zakresu kompetencyjnego sądów europejskich i ich wzajemnych relacji można wskazać, iż Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej uprawniony jest do rozstrzygania sporów dotyczących naruszenia prawa przez instytucje unijne, zaś Europejski Trybunał Praw Człowieka[14] w sprawach złamania praw człowieka przez państwa członkowskie[15].

Jednym z wyroków budzących spore zainteresowanie, a jednocześnie ważnym z punktu widzenia problematyki była sprawa Lautsi vs Włochy. W roku szkolnym 2001/2002 dwaj synowie państwa Lautsi zostali zapisani do szkoły publicznej *Istituto comprensivo statale Vittorino da Feltre*, w której na ścianach w salach lekcyjnych wisiały krzyże. Rodzice chłopców chcieli wychować synów bez narzucania im jakiejkolwiek religii. W związku z tym zwrócili się do szkoły o możliwość usunięcia symboli religijnych, na co szkoła nie wyraziła zgody. Państwo Lautsi poddali spór pod rozstrzygnięcie krajowych organów, które jednak nie dopatrzyły się naruszenia zasady świeckości państwa poprzez umieszczenie krucyfiksów w szkołach. W postępowaniu krajowym przyjęto, iż krzyż stanowi symbol historyczno – kulturalny państwa włoskiego i wyraża zasadę równości, wolności oraz tolerancji.

Matka chłopców wniosła skargę do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (skarga nr 30814/06), w której zarzuciła, iż umieszczanie

12 Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, Dz. U. z 2004 r. Nr 90, poz. 864.

13 M. Rynkowski, *Krzyż i inne symbole religijne w prawie Unii Europejskiej. Uwagi o konsekwencjach przystąpienia Unii do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Czy Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej wydałby inne orzeczenie w sprawie Lautsi?*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. Stanisz, M. Zawiślak, M. Ordon, Lublin 2016, s. 23-24.

14 dalej ETPC.

15 M. Rynkowski, *Krzyż i inne symbole religijne*, s. 31-33. M Rynkowski dokonuje w swoim artykule dalszej analizy wzajemnych relacji pomiędzy Trybunałem Sprawiedliwości Unii Europejskiej a ETPC, w tym dopuszczalności odwołania od orzeczeń jednego z Trybunałów do drugiego, wskazując, że teoretycznie istnieje taka możliwość, jednak dotychczas żaden z Trybunałów nie zdecydował się orzekać w sprawie po jej rozstrzygnięciu przez drugi z Trybunałów.

krucyfiksów w szkole publicznej stanowi naruszenie prawa do wolności wyznania i religii oraz ingeruje w prawo do wychowania i nauczania dzieci zgodnie z przekonaniami religijnymi i filozoficznymi rodziców (naruszenie art. 2 Protokołu nr 1 do EKPC oraz art. 9 EKPC).

Europejski Trybunał Praw Człowieka w wyroku z dnia 3 listopada 2009 roku[16] stwierdził, że doszło do naruszenia wskazywanych przez skarżącą przepisów. ETPC podkreślił, iż państwo zobowiązane jest do powstrzymywania się od narzucania, choćby w sposób pośredni, określonego wyznania. W szczególności dotyczy to miejsc, w których przebywają dzieci, które z uwagi na wiek i stopień możliwości percepcji otoczenia są bardziej narażone na bezkrytyczne przyjmowanie narzucanych treści. Ponadto, ETPC wskazał, że krzyż w szkole może być traktowany przez jej uczniów jako znak religijny, co może prowadzić do zachwiania emocjonalnego wśród uczniów innych wyznań, którzy mogą mieć poczucie, iż narzuca się im określony światopogląd. ETPC przypomniał o obowiązku pozostawania przez państwo neutralnym wyznaniowo w ramach edukacji publicznej.

Wyrok ten wzbudził spore kontrowersje. Co znamienne, w kraju biorącym w ostatnich czasach zawsze aktywny udział w celu zjednoczenia Europy, zaczęły pojawiać się w coraz większym stopniu antyeuropejskie głosy[17]. Do sprawy przystąpiły liczne państwa w charakterze interwenientów ubocznych, przedstawiając argumentację podkreślającą, że popieranie modelu państwa świeckiego i usunięcie krucyfiksów ze szkół, w których były od zawsze, nie byłoby działaniem neutralnym i nosiłoby znamiona działania politycznego[18].

W dniu 18 marca 2011 roku Wielka Izba uchyliła poprzedni wyrok ETPC[19], oddalając skargę. Podzielono argumentację uznającą dwoistość znaczeniową krucyfiksu – jako symbol religijny dla wierzących oraz symbolu o określonym ładunku wartościowym dla osób niewierzących. Krzyż może być postrzegany jako element kulturowy, będący przejawem cech tożsamościowych oraz tradycji danego państwa.

Obecność atrybutów religijnych w placówkach edukacyjnych była rozważana przez ETPC również pod kątem ubioru wynikającego z zasad religii. W tym zakresie warto przywołać sprawę Dahlab przeciwko

16 Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

17 R. Torfs, *Obecność krzyża*, s. 12.

18 Wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

19 Ibidem.

Szwajcarii[20]. Lucia Dahlab była nauczycielką w szkole podstawowej. Po wyjściu za mąż za muzułmanina zaczęła praktykować chodzenie do pracy w hidżabie, co spotkało się z krytyką dyrekcji, która tego zakazała. Warto przy tym podkreślić, iż rodzice dzieci nie mieli zastrzeżeń ani do samej nauczycielki ani do jej ubioru. Dahleb nie zgadzając się z rozstrzygnięciem, po przejściu drogi krajowej, wniosła skargę do ETPC wskazując na naruszenie jej prawa do swobody wyznania. Trybunał w decyzji z dnia 15 lutego 2001 roku[21] wbrew zarzutom dokonał jednak oceny, iż nie doszło do naruszenia Konwencji. Podkreślił, iż zakaz noszenia chusty w miejscu pracy skarżącej był uzasadniony z uwagi na młody wiek uczniów skarżącej (podobnie jak w sprawie Lautsi vs Włochy), którzy byli bardziej podatni na ewentualnie przekazywane treści niż starsze dzieci. Niektórzy komentatorzy wskazują, iż z uwagi na podkreśloną przez ETPC w tej sprawie „formacyjną rolę"[22] skarżącej jako nauczyciela można przyjąć, że w innym przypadku ETPC mógłby dojść do przekonania o naruszeniu prawa do wolności wyznania[23].

W orzecznictwie ETPC w zasadzie jednolita linia[24] kształtuje się w kwestii ubioru uczniów i studentów w trakcie uczestniczenia w zajęciach w placówkach edukacyjnych. Standard w tym zakresie wyznaczyła sprawa tureckiej studentki Leyli Şahin, która w trakcie całych studiów medycznych na zajęciach nosiła chustę. W ostatnim roku studiów został wydany przez uczelnię okólnik[25] zabraniający uczestnictwa

20 Decyzja ETPC z dnia 15 lutego 2001 roku w sprawie Dahlab przeciwko Turcji, skarga nr 42393/98.

21 Ibidem.

22 Warto zauważyć, iż w późniejszej sprawie Kurtulmus przeciwko Turcji (decyzja z dnia 24 stycznia 2006 roku, skarga nr 65500/01) ETPC również uznał skargę za oczywiście bezzasadną, mimo iż skarżąca była nauczycielem akademickim, a tym samym wiek uczniów pozwalał na ich krytyczne podejście do treści, z jakimi byli konfrontowali. Podstawą jednak tego rozstrzygnięcia była kwestia uregulowania prawnego ubioru urzędników państwowych obowiązująca wszystkich nauczycieli akademickich niezależnie od wyznania. Pokazuje to, że ETPC rozstrzygając sprawy naruszenia praw i wolności człowieka w sposób kompleksowy dokonuje oceny uzasadnienia i proporcjonalności ingerencji w prawa w stosunku do celu, jakiemu ma to służyć.

23 I. Kamiński, *Islamska chusta i zasłony twarzy u kobiet w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu*, Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego, (vol. XI), 2013, s. 10-11.

24 W nurt ten wpisują się przede wszystkim sprawa Şahin przeciwko Turcji (wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 10 listopada 2005 roku, skarga nr 44774/98), sprawa Köse i in. przeciwko Turcji (decyzja ETPC z dnia 24 stycznia 2006 roku, skarga nr 26625/02), jak również sprawa Dogru przeciwko Francji oraz Kervanici przeciwko Francji (wyrok ETPC z dnia 4 grudnia 2008 roku, skarga nr 31645/04, nr 27058/05).

25 Również we Francji obowiązuje zakaz noszenia chust muzułmańskich w szkołach publicznych wprowadzony na podstawie ustawy z dnia 15 marca 2004 roku (por. P. Nelidoff, *Obecność krzyża*, s. 53).

w zajęciach i egzaminach przez kobiety w hidżabie. W związku z brakiem podporządkowania się przez Şahin została ona zawieszona w prawach studenta.

ETPC rozważając przedmiotową sprawę podkreślił rolę chusty jako „silnego symbolu zewnętrznego", która w Turcji uważana jest za atrybut przynależności do islamu. W wyroku z dnia 10 listopada 2015 roku[26] ETPC wskazał, iż Turcja chcąc efektywnie chronić równość płci i przeciwdziałać ekstremistycznym ruchom politycznym uprawniona[27] jest do wprowadzania ograniczeń prowadzących do zapewnienia neutralności i przeciwdziałaniu wywierania wpływu przez większość muzułmańską na osoby innego wyznania.

Uzewnętrznianie atrybutów religijnych w miejscu pracy pojawiło się w orzecznictwie ETPC również w zakresie krzyżyka noszonego jako wisiorek (sprawa Eweida, Chaplin i in. przeciwko Zjednoczonemu Królestwu)[28]. Nadii Eweida w związku z polityką linii lotniczych „British Airways" zakazano widocznego noszenia biżuterii religijnej (niewielkiego krzyżyka). Skarżąca zarzuciła, iż w ten sposób doszło do naruszenia jej prawa do manifestacji wyznania. ETPC przyznał, iż linie lotnicze mogły propagować określoną politykę mającą na celu budowanie wizerunku jako korporacji, jednak sposób działania nie pozostawał proporcjonalny do ograniczenia wolności wyznania skarżącej[29]. Odmiennie została rozpatrzona sytuacja drugiej skarżącej, Shirley Chaplin, która była zatrudniona w szpitalu, a której zakazano noszenia krzyżyka z uwagi na chęć zmniejszenia możliwości wywołania obrażeń u pacjentów. Szpital zaproponował jednocześnie skarżącej, aby w miejsce krzyżyka w formie naszyjnika nosiła broszkę o tym kształcie, na co skarżąca się nie zgodziła. ETPC uznał, iż ochrona zdrowia i bezpieczeństwa w szpitalu były wartością nadrzędną wobec wolności manifestowania wiary przez skarżącą, a tym samym nie doszło do naruszenia EKPC[30].

Na uwagę zasługuje również sprawa możliwości noszenia chusty przez Samirę Achbita, która pracowała w charakterze recepcjonistki w przedsiębiorstwie świadczącym usługi ochrony i monitoringu. Kobiecie wypowiedziano umowę o pracę w związku z odmową

26 Wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 10 listopada 2005 roku w sprawie Şahin przeciwko Turcji, skarga nr 44774/98. W sprawie wydany był również wyrok izby w dniu 29 czerwca 2004 roku.

27 Do wyroku zostało zgłoszone zdanie odrębne przez belgijską sędzię Francoise Tulkens. Więcej na ten temat: I. Kamiński, *Islamska chusta*.

28 Wyrok ETPC z dnia 15 stycznia 2013 roku w sprawie Eweida i Chaplin przeciwko Wielkiej Brytanii, skarga nr 48420/10, 59842/10.

29 Ibidem.

30 Ibidem.

dostosowania się do regulaminu pracy, który przewidywał zakaz uzewnętrzniania w miejscu pracy swoich przekonań politycznych, światopoglądowych i religijnych lub związanych z nimi obrzędów. Belgijski sąd krajowy zwrócił się z pytaniem prejudycjalnym do Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej, który uznał[31], że w sprawie nie doszło do dyskryminacji bezpośredniej ponieważ regulamin pracy odnosił się do wszystkich pracowników niezależnie od wyznania i światopoglądu. Jednocześnie Trybunał dopuścił możliwość dyskryminacji pośredniej wynikającej z realizacji przez pracodawcę polityki neutralności politycznej, światopoglądowej i religijnej, jeżeli działania te są właściwe i konieczne.

W sprawie Mann Singh przeciwko Francji ETPC uznał skargę za niedopuszczalną[32]. Miało to miejsce na tle następującego stanu faktycznego. Mann Singh był praktykujący sikhem, co wiązało się z koniecznością noszenia na co dzień turbanu na głowie. Po utracie dokumentu prawo jazdy, w którym widniało zdjęcie w tradycyjnym stroju skarżący złożył dokumenty o wydanie nowego dokumentu załączając podobne zdjęcie. Władze Francji odmówiły wydania duplikatu dokumentu powołując się na brak dostarczenia wymaganego zdjęcia bez nakrycia głowy. W sprawie tej ETPC wskazał, że art. 9 EKPC nie może być wykorzystywany jako ochrona każdego działania motywowanego religią. Podkreślono, że ograniczenie prawa jednostki w analizowanym zakresie uzasadnione pozostaje w kontekście bezpieczeństwa publicznego.

Analiza orzecznictwa ETPC wskazuje, że dokonuje się rozróżnienia pomiędzy uznawaniem danego atrybutu religijnego wyłącznie za symbol kultu od jego funkcji kulturalnych i określających tożsamość narodową danego kraju. Orzecznictwo kładzie duży nacisk na zachowanie neutralności wyznaniowej w sferze publicznej. ETPC każdorazowo rozważa tło konfliktu ważąc istniejące w sprawie argumenty i ich społeczny wydźwięk. Tym niemniej należy zauważyć, że chusta muzułmańska jest postrzegana jako silny atrybut religijny, który dodatkowo stanowi symbol zniewolenia kobiet[33]. Sprawa ta jednak pozostaje dyskusyjna – w ramach samego ETPC prezentowane są różne stanowiska[34].

31 Wyrok Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej z dnia 14 marca 2017 r., C-157/15.

32 Decyzja ETPC z dnia 13 listopada 2008 roku w sprawie Singh przeciwko Francji, skarga nr skarga nr 24479/07.

33 Wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 10 listopada 2005 roku w sprawie Şahin przeciwko Turcji, skarga nr 44774/98.

34 I. Kamiński, *Islamska chusta*.

2. Atrybuty religijne w polskiej przestrzeni publicznej

W Polsce w zasadzie nie istnieją szczegółowe regulacje nakazujące lub zakazujące uwidaczniania atrybutów religijnych w przestrzeni publicznej. Dla analizy zagadnienia konieczna jest weryfikacja ogólnych przepisów w zakresie wolności wyznania, myśli i sumienia.

Zasadniczym aktem regulującym przywołaną powyżej kwestię jest Konstytucja Rzeczpospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku[35]. Preambuła aktu zasadniczego wskazuje, iż Narodem Polskim są obywatele składają się zarówno z osób wierzących w Boga, który pozostaje źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak również inne osoby wywodzące te wartości z innych źródeł. Nadto podkreślone zostało, iż kultura Rzeczpospolitej Polskiej została zakorzeniona „w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach". Sformułowania te przekazują niewątpliwie informacje o znaczeniu ideologii chrześcijańskiej dla określenia polskiej tożsamości narodowej. Obowiązek strzeżenia dziedzictwa kulturowego wynika z art. 5 Konstytucji.

Konstytucja przewiduje, iż Polska pozostaje państwem świeckim, zachowującym bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. W orzecznictwie przyjmuje się, że wyrażona w Konstytucji zasada bezstronności ma na celu umożliwienie korzystania z praw wynikających z wolności religijnej oraz zakaz ingerencji w strukturę wyznaniową społeczeństwa[36]. Nadmienić należy, iż przyjętą w Konstytucji zasadę neutralności krytykuje się jako wewnętrznie sprzeczną. Podkreśla się, że państwo musi opierać się na określonej aksjologii, która w przypadku Polski powinna być wywodzona z wartości określonych w Preambule[37].

Jednocześnie państwo powinno zapewnić swobodę w wyrażania przekonań przez jednostki w życiu publicznym (art. 25 ust. 2 Konstytucji). Regulacja ta uszczegółowiona została w art. 53 Konstytucji gwarantującym każdemu wolność sumienia i religii, obejmującą wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie

35 Konstytucja Rzeczpospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz.U. Nr 78, poz. 483), dalej jako Konstytucja.

36 Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 roku, sygn. akt U 10/07, OTK-A 2009, poz. 163, pkt V. 5-6).

37 M. Olszówka, *Komentarz do art. 25 Konstytucji Rzeczpospolitej Polskiej*, w: *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1-86*, red. M. Safjan, L. Bosek, Warszawa 2016, system informacji prawnej Legalis, nb. 59-64.

i nauczanie, a także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi. Należy jednak zwrócić uwagę, iż dokonuje się rozróżnienia pomiędzy publicznym wyznawaniem religii a jej manifestacją w życiu publicznym[38].

Przyjmuje się w związku z tym, że art. 25 ust. 2 Konstytucji odnosi się do funkcjonowania religii w przestrzeni publicznej, w tym umożliwia dokonywanie wystroju budynków publicznych w symbole religijne czy przebieg uroczystości państwowych z ewentualnym udziałem duchownych[39]. Niektórzy przedstawiciele doktryny prawniczej wywodzą możliwość ekspozycji symboli religijnych w budynkach publicznych z prawa do wyrażania przekonań w życiu publicznym (np. Parlament, sądy, ratusze)[40]. Pozostali zwolennicy prawa umieszczania materialnych atrybutów religijnych w budynkach publicznych wywodzą to prawo z art. 53 ust. 2 Konstytucji[41]. Decyzja o umieszczeniu określonych symboli religijnych lub o braku ich udostępnienia w budynku publicznym należy do gospodarza danego miejsca (np. rada miejska)[42]. Warto jednak w tym miejscu podkreślić szczególną rolę symboli chrześcijańskich wynikającą z regulacji Konstytucji, która nawiązując do dziedzictwa Narodu wynikającego z tej religii nakłada obowiązek na władze Rzeczpospolitej Polskiej strzeżenia tego dziedzictwa[43].

Formą uzewnętrzniania religii niewątpliwie pozostaje korzystanie z symboli religijnych, które potwierdzają przynależność do określonego wyznania[44]. Przykładowo dla katolików będą to krzyżyki czy medaliki z wizerunkiem świętych, dla żydów medaliki z gwiazdą Dawida, dla muzułman hidżaby, a dla sików turbany. Konstytucja jednocześnie zapewnia możliwość wprowadzenia nauczania religii jako przedmiotu szkolnego, przy czym zaznacza, że tego typu działanie nie może powodować naruszenia wolności sumienia i religii innych osób (art. 53 ust. 4 Konstytucji).

Wolność sumienia i religii została również określona od strony negatywnej w tej sposób, że nikt nie może zmuszany do uczestniczenia albo nieuczestniczenia w praktykach religijnych (art. 53 ust. 6 Konstytucji).

38 M. Pietrzak, *Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji*, PIP z 11-12 (1997), s. 184.

39 M. Olszówka, *Komentarz do art. 25 Konstytucji*, nb. 66.

40 Ibidem, nb.67.

41 Ibidem.

42 Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 25 listopada 2010 roku, sygn. akt I ACa 363/10, PPW nr 4 (2012), s. 216-217.

43 M. Olszówka, *Komentarz do art. 25 Konstytucji*, nb. 68.

44 P. Stanisz, *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej w kontekście wolności myśli, sumienia i religii. Perspektywa polska*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. Stanisz, M. Zawiślak, M. Ordon, Lublin 2016, s. 169.

Wypadki ograniczenia praw wynikających z analizowanych przepisów zostały ściśle zakreślone w przepisach konstytucyjnych. Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób. Słusznie przy tym zaznacza się, że ograniczenie nie może prowadzić do naruszenia istoty prawa wolności religii i sumienia. Przepis art. 53 ust. 5 Konstytucji nie wyłącza w tym zakresie działania zasady proporcjonalności wynikającej z art. 31 ust. 3 Konstytucji[45].

Dla omawianej tematyki istotne znaczenie ma również ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania[46]. Ustawa zawiera regulacje w zakresie korzystania z wolności sumienia i wyznania, stosunku państwa do kościołów i związków wyznaniowych, rejestracji kościołów i związków wyznaniowych oraz regulacji spraw majątkowych niektórych kościołów. W zakresie dotyczącym wolności sumienia i wyznania ustawa wskazuje, iż wolność ta obejmuje swobodę wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i publicznie (art. 1 ust. 2 u.g.w.s.w.). Ustawa ta wyraźnie zaznacza, iż nikt nie może być dyskryminowany bądź uprzywilejowany z powodu religii lub przekonań w sprawach religii (art. 6 ust. 1 u.g.w.s.w.).

Wolność sumienia i wyznania podlega ochronie cywilnej i karnej. W rozumieniu przepisów prawa cywilnego stanowi ona dobro osobiste[47], a w razie jego bezprawnego naruszenia (lub zagrożenia takim naruszeniem) można żądać podjęcia odpowiednich działań w świetle art. 23-24 ustawy z dnia 23 kwietnia 194 roku Kodeks cywilny[48]. Przyjmuje się przy tym, że „naruszanie swobody sumienia występuje w takich sytuacjach, w których zachowanie się określonego podmiotu uniemożliwia lub utrudnia innej osobie wyznawanie i praktykowanie wybranej religii"[49]. W takiej sytuacji jednostka, której prawa zostały naruszone może żądać dopełnienia czynności niezbędnych do usunięcia skutków naruszenia, w szczególności złożenia oświadczenia odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie, a także zadośćuczynienia.

45 P. Stanisz, *Obecność krzyża,* s. 168.

46 Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.j. Dz.U. z 2017 r., poz. 1153 ze zm.), dalej jako u.g.w.s.w.

47 Temat rozumienia wolności sumienia jako dobra osobistego został szeroko omówiony przez Piotra Stanisza (P. Stanisz, *Obecność krzyża,* s. 175-177).

48 Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 Kodeks cywilny (t.j. Dz.U. z 2017 r., poz. 459 ze zm.).

49 Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 12 czerwca 2002 roku, sygn. akt III CKN 618/00, system informacji prawnej Legalis.

W kodeksie karnym[50] zdefiniowano trzy przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania. Po pierwsze niedozwolone jest ograniczanie człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową lub bezwyznaniowość. Po drugie niedozwolone pozostaje również złośliwe przeszkadzanie publicznemu aktu religijnemu, w tym pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym. W końcu odpowiedzialności karnej podlega również osoba, która obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych.

Dla rozważań dotyczących eksponowania atrybutów religijnych w przestrzeni publicznej istotne pozostaje również zarządzenie MEN w sprawie warunków zapewniania prawa wykonywania praktyk religijnych dzieciom i młodzieży przebywającym w zakładach wychowawczych i opiekuńczych oraz na obozach i koloniach[51], w którym dopuszczono możliwość umieszczania w placówkach krzyży oraz innych symboli religijnych, uwzględniających uczucia wychowanków poszczególnych religii i wyznań[52].

Obecność symboli religijnych w polskiej przestrzeni publicznej wynika przede wszystkim ze zwyczaju i zakorzenionej historii będącej dziedzictwem Narodu[53]. Powoduje to, iż na gruncie realiów polskich najczęściej występującymi atrybutami religijnymi pozostają symbole powiązane z chrześcijaństwem. Krzyże umieszczane są w urzędach czy placówkach edukacyjnych.

50 Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 roku Kodeks karny (t.j. Dz.U. z 2016 r., poz. 1137 ze zm.). Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania zostały określone w rozdziale XXIV.

51 Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 lipca 1992 roku w sprawie warunków zapewniania prawa wykonywania praktyk religijnych dzieciom i młodzieży przebywającym w zakładach wychowawczych i opiekuńczych oraz na obozach i koloniach (M.P. z 1992 r., Nr 25, poz. 181).

52 Warto w tym miejscu odnotować, iż przepisy nie przewidują obligatoryjnego eksponowania krzyża w placówkach edukacyjnych, co wynika z analizy przeprowadzonej przez ETPC w sprawie Lautsi przeciwko Włochom (wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06). Obowiązujące przepisy dopuszczają możliwość umieszczenia krzyży i innych symboli religijnych w salach lekcyjnych, ale nie jest to obligatoryjne. Należy dodatkowo wskazać, że przepis ten był przedmiotem badania na wniosek Rzecznika Praw Obywatelskich przez Trybunał Konstytucyjny, który orzekł, że przepisy zarządzenia MEN w sprawie warunków zapewniania prawa wykonywania praktyk religijnych dzieciom i młodzieży przebywającym w zakładach wychowawczych i opiekuńczych oraz na obozach i koloniach nie naruszają wolności sumienia i wyznania oraz zasady rozdziału państwa i kościoła z uwagi na fakultatywność umieszczania symboli religijnych (orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 20 kwietnia 1993 r., sygn. U 12/92, system informacji prawnej Legalis).

53 Preambuła do Konstytucji Rzeczpospolitej Polskiej.

Eksponowanie atrybutów religijnych publicznie rodzi konieczność postawienia pytania o granice w tym zakresie, aby nie doszło do naruszenia wolności sumienia i religii innych osób od strony negatywnej, tj. prawa do funkcjonowania bez zmuszania do uczestniczenia albo nieuczestniczenia w praktykach religijnych. Komentatorzy podkreślają, iż wolność religijna w tym aspekcie nie oznacza jednak prawa do życia w środowisku pozbawionym zachowań motywowanych religijnie[54]. Pluralizm religijny powoduje konieczność współegzystowania różnych opcji światopoglądowych i wynikających z nich wypowiedzi, zachowań i symboli[55].

Mimo takiego podejścia również na gruncie polskim, podobnie jak na gruncie europejskim, pojawiają się spory na tle korzystania z wolności sumienia i religii.

Spór o obecność krzyża w polskiej przestrzeni publicznej istniał już w okresie tzw. Polski Ludowej[56]. Przechodząc do ostatnich lat warto w tym zakresie wspomnieć sprawę rozstrzyganą przez Sąd Apelacyjny w Łodzi[57]. Jeden z mieszkańców Łodzi pozwał Gminę Łódź o naruszenie dóbr osobistych, które miało wynikać z zawieszenia krzyża na sali obrad Rady Miejskiej, co miało prowadzić wedle powoda do naruszenia jego wolności sumienia i stanowiło formę dyskryminacji. Powód nie był radnym ani nie sprawował żadnej funkcji w jednostkach samorządowych, a obrady Rady Miejskiej śledził za pośrednictwem telewizji. Sąd Apelacyjny oddalił powództwo, wskazując:

> Symbol krzyża w doświadczeniach Narodu Polskiego, poza wymową religijną w istocie wszystkich wyznań chrześcijańskich, a nie tylko jednego, wpisał się do świadomości społecznej także jako symbol śmierci, bólu, cierpienia, poświęcenia, oddania czci wszystkim, którzy walczyli i polegli za wolność i niepodległość w okresie walki narodowowyzwoleńczej w czasie rozbiorów oraz w okresie wojny z najeźdźcą. Symbolem krzyża oznacza się od wieków mogiły przodków, miejsca narodowej pamięci. W zachowaniach zbiorowych pozareligijnych to ostatnie znaczenie symboliki krzyża jako wyraz czci i łączności z wyzwolicielami Ojczyzny ma

54 P. Stanisz, *Obecność krzyża,* s. 176.

55 Ibidem.

56 Ibidem, s. 156-158. Piotr Stanisz opisuje w tym zakresie szerszy kontekst historyczny związany z obecnością krzyża w polskiej przestrzeni publicznej, jego usunięciem i przywróceniem do przestrzeni publicznej.

57 Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28 października 1998 roku, sygn. akt I ACa 612/98, system informacji prawnej Lex. Podobnie została rozstrzygnięta sprawa z powództwa mieszkańca Świnoujścia, który żądał usunięcia krzyża z Urzędu Miejskiego. Por. wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 25 listopada 2010 roku, sygn. akt I ACa 363/10, PPW nr 4 (2012), s. 216-217.

> nawet pierwszoplanowe znaczenie. Nie wykształcił się bowiem inny uniwersalny sposób oddawania tej czci[58].

Kwestionowana była również obecność krzyża na Sali Posiedzeń Plenarnych Sejmu. W 2011 roku grupa posłów z Ruchu Palikota zwróciła się o jego usunięcie, do czego nie doszło w związku z dokonaną oceną prawną, iż obecność krzyża nie jest sprzeczna z obowiązującymi w Polsce przepisami[59]. Kolejnym etapem działań zmierzającym do usunięcia krzyża z Sejmu było skierowanie sprawy na drogę sądową w związku z twierdzeniami dotyczącymi naruszenia dóbr osobistych. Argumentacji tej nie podzielił jednak Sąd Apelacyjny w Warszawie[60], co w zasadzie doprowadziło do zakończenia obecnego sporu o obecność krzyża w budynkach publicznych[61].

Warto jednak odnotować, iż pojawiające się w Polsce problemy związane z obecnością atrybutów religijnych w przestrzeni publicznej nie dotyczą wyłącznie symboli chrześcijańskich. W ostatnim czasie głośna była sprawa pracownicy banku noszącej naszyjnik z symbolem gwiazdy Dawida, co spotkało się z nerwową reakcją klienta, który gwałtownie sprzeciwił się co do obsługi przez osobę o żydowskich przekonaniach religijnych. Sytuacja ta spotkała się z reakcją Rzecznika Praw Obywatelskich, który wyraził dezaprobatę dla tego typu zachowań, deklarując jednocześnie pełne wsparcie dla dyskryminowanej[62].

Podsumowanie

Przepisy szeroko zakreślają ramy wolności wyznania, umożliwiając jednocześnie jednostkom publiczne uzewnętrznianie swoich przekonań religijnych i światopoglądowych. Jak jednak pokazuje analiza regulacji prawnych i orzecznictwa możliwe są w tym zakresie ograniczenia. Dotyczy to

58 Ibidem.

59 Marszałek Sejmu zleciła w tym zakresie sporządzenie opinii prawnych przez różne ośrodki akademickie. W ramach tego oceny zagadnienia prawnego dokonali Roman Wieruszowski z Polskiej Akademii Nauk, Ryszard Piotrowski z Uniwersytetu Warszawskiego, Lech Morawski z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Dariusz Dudek i Piotr Stanisz z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II – wszyscy, choć powołując się na różne aspekty, uznali, iż dopuszczalne pozostaje eksponowanie krzyża w Sali Posiedzeń Plenarnych Sejmu.

60 Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 9 grudnia 2013 roku, sygn. akt I ACa 608/13, system informacji prawnej Legalis.

61 P. Stanisz, *Obecność krzyża,* s. 162.

62 Rzecznik Praw Obywatelskich Adam Bodnar, *List do Forum Żydów Polskich z dnia 24 sierpnia 2016 r.*, http://www.fzp.net.pl/spoleczenstwo/rzecznik-praw-obywatelskich-pisze-do-forum-zydow-polskich, dostęp: 12 września 2017 r.

zarówno wolności wyznania od strony pozytywnej, jak również od strony negatywnej.

Ważne jest ustalenie, w jakim zakresie danym symbol w dalszym ciągu pozostaje atrybutem religijnym, a w jakim inne jego funkcje i rozumienie zostają uzewnętrznione. W krajach silnie związanych z chrześcijaństwem (Polska, Włochy, Hiszpania) atrybuty te będą miały dodatkowe funkcje powiązane z tradycją, pod którą wyrażane są określone przesłania (np. symbol walk niepodległościowych[63]).

To, co kiedyś było uznawane za symbole religijne ulega również komercjalizacji, czego przykładem są Święta Bożego Narodzenia. Powiązane z tym zwyczajowo elementy takie jak choinka czy światełka obecne są w całej przestrzeni publicznej jako element wystroju. Podobnie stało się z osobą Świętego Mikołaja, który oderwał się od chrześcijańskich korzeni, stając się elementem ponadreligijnym[64].

Z tych przyczyn każdorazowa ocena, czy obecność danego symbolu religijnego w przestrzeni publicznej (lub jej brak) może prowadzić do naruszenia praw człowieka jest trudna. Konieczne jest uwzględnienie kontekstu kulturowego, historycznego czy uwarunkowań, dla których doszło do ograniczenia.

Słusznie zaznacza się, że nie jest możliwe funkcjonowanie w próżni wyznaniowej – funkcjonując w społeczeństwie człowiek zawsze będzie w mniejszym lub większym stopniu egzystował w sąsiedztwie określonych przekonań światopoglądowych i religijnych. Istotne pozostaje w tym zachowanie umiaru – zarówno w uzewnętrznianiu swoich przekonań, jak również w postrzeganiu przekonań innych osób. Tylko w ten sposób możliwy będzie harmonijny i pokojowy rozwój społeczności, umożliwiający unikanie zbędnych konfliktów na tle wyznaniowym.

Bibliografia

Akty prawne

Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Dz.U. z 1993 roku, Nr 61, poz. 284 ze zm.

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz.Urz. UE. C 2010 Nr 83, s. 389

Konstytucja Rzeczpospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz.U. Nr 78, poz. 483).

63 Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28 października 1998 roku, sygn. akt I ACa 612/98, system informacji prawnej Lex.

64 R. Torfs, *Obecność krzyża*, s. 19-20.

Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, Dz.U. z 2004 r. Nr 90, poz. 864
Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 Kodeks cywilny (tj. Dz.U. z 2017 r., poz. 459 ze zm.).
Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 roku Kodeks karny (tj. Dz.U. z 2016 r., poz. 1137 ze zm.).
Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tj. Dz.U. z 2017 r., poz. 1153 ze zm.).
Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 lipca 1992 roku w sprawie warunków zapewniania prawa wykonywania praktyk religijnych dzieciom i młodzieży przebywającym w zakładach wychowawczych i opiekuńczych oraz na obozach i koloniach (M.P. z 1992 r., Nr 25, poz. 181).

Opracowania:

ALEKSIEJUK A. 2012. *Wolność religijna i poprawność europejska*, „Elpis” 14/25-26: 105-113.
KAMIŃSKI I. 2013. *Islamska chusta i zasłony twarzy u kobiet w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu*, „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego”, (vol. 11).
MARTÍNEZ-TORRÓN J. 2016. *Pojęcie religijnej neutralności państwa w odniesieniu do obecności krzyża w przestrzeni publicznej w Hiszpanii*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. STANISZ, M. ZAWIŚLAK, M. ORDON, Lublin.
MEILIUS K., JUŠKEVIČIUS J. 2016. *Publiczna obecność krzyża z perspektywy litewskiej*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. STANISZ, M. ZAWIŚLAK, M. ORDON, Lublin.
NELIDOFF PHILPPE. 2016. *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej: Francja*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. STANISZ, M. ZAWIŚLAK, M. ORDON, Lublin.
OLSZÓWKA M. 2016. *Komentarz do art. 25 Konstytucji Rzeczpospolitej Polskiej*, w: *Konstytucja RP*. Tom I. *Komentarz do art. 1-86*, red. M. SAFJAN, L. BOSEK, Warszawa, system informacji prawnej Legalis.
PIETRZAK M. 1997. *Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji*, „PIP” 11-12.
Rocznik Statystyczny Rzeczpospolitej Polskiej 2016. 2017. Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
RYNKOWSKI M. 2016. *Krzyż i inne symbole religijne w prawie Unii Europejskiej. Uwagi o konsekwencjach przystąpienia Unii do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Czy Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej wydałby inne orzeczenie w sprawie Lautsi?*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych*

państw europejskich, red. P. STANISZ, M. ZAWIŚLAK, M. ORDON, Lublin.

STANISZ P. 2016. *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej w kontekście wolności myśli, sumienia i religii. Perspektywa polska*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. STANISZ, M. ZAWIŚLAK, M. ORDON, Lublin.

TORFS R. 2016. *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej z perspektywy Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Obecność krzyża w przestrzeni publicznej. Doświadczenia niektórych państw europejskich*, red. P. STANISZ, M. ZAWIŚLAK, M. ORDON, Lublin.

Wyznania religijne w Polsce 2012-2014. 2016. Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.

Orzecznictwo:

Decyzja ETPC z dnia 13 listopada 2008 roku w sprawie Singh przeciwko Francji, skarga nr skarga nr 24479/07.

Decyzja ETPC z dnia 15 lutego 2001 roku w sprawie Dahlab przeciwko Turcji, skarga nr 42393/98.

Decyzja ETPC z dnia 24 stycznia 2006 roku w sprawie Kurtulmus przeciwko Turcji, skarga nr 65500/01.

Decyzja ETPC z dnia 24 stycznia 2006 roku w sprawie sprawa Köse i in. przeciwko Turcji, skarga nr 26625/02.

Decyzja ETPC z dnia 4 marca 2008 roku w sprawie El Morsli przeciwko Francji, skarga nr 15585/06.

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 20 kwietnia 1993 r., sygn. U 12/92, system informacji prawnej Legalis

Wyrok ETPC z dnia 11 stycznia 2005 roku w sprawie Phull przeciwko Wielkiej Brytanii, skarga nr 35753/03.

Wyrok ETPC z dnia 15 stycznia 2013 roku w sprawie Eweida i Chaplin przeciwko Wielkiej Brytanii, skarga nr 48420/10, 59842/10.

Wyrok ETPC z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

Wyrok ETPC z dnia 4 grudnia 2008 roku w sprawie Dogru przeciwko Francji oraz Kervanici przeciwko Francji, skarga nr 31645/04, nr 27058/05.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28 października 1998 roku, sygn. akt I ACa 612/98, system informacji prawnej Lex.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 25 listopada 2010 roku, sygn. akt I ACa 363/10, PPW nr 4 (2012), s. 216-217.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 9 grudnia 2013 roku, sygn. akt I ACa 608/13, system informacji prawnej Legalis.

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 12 czerwca 2002 roku, sygn. akt III CKN 618/00, system informacji prawnej Legalis.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 roku, sygn. akt U 10/07, OTK-A 2009, poz. 163, pkt V. 5-6.

Wyrok Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej z dnia 14 marca 2017 r., C-157/15.

Wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 10 listopada 2005 roku w sprawie Şahin przeciwko Turcji, skarga nr 44774/98.

Wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, skarga nr 30814/06.

Źródła elektroniczne:

Rzecznik Praw Obywatelskich Adam Bodnar, *List do Forum Żydów Polskich z dnia 24 sierpnia 2016 r.*, http://www.fzp.net.pl/spoleczenstwo/rzecznik--praw-obywatelskich-pisze-do-forum-zydow-polskich, dostęp: 12 września 2017 r.



Joanna Panek – adwokat, członek Krakowskiej Izby Adwokackiej. Absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, na którym ukończyła studia na kierunkach prawo i ekonomia. W trakcie kariery zawodowej współpracowała z organizacjami takimi jak Federacja Konsumentów czy Fundacja Akademickie Inkubatory Przedsiębiorczości. Obecnie zarządza własną kancelarią adwokacką. Zainteresowania naukowe koncentruje przede wszystkim wokół praw konsumentów oraz szeroko ujętej odpowiedzialności odszkodowawczej.

perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Anna Domin
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
annadomin1988@gmail.com

Stereotypowe poglądy na temat narodów Grupy Wyszehradzkiej w przysłowiach i wyrażeniach przysłowiowych

STRESZCZENIE

W artykule przedstawione zostały przysłowia i wyrażenia przysłowiowe, których tematem są narody Grupy Wyszehradzkiej. Przysłowia i wyrażenia przysłowiowe zostały opisane tematycznie (każda narodowość osobno), a wśród analizowanych tekstów są nie tylko przysłowia, ale także gatunki pokrewne (zwłaszcza współczesne): zdania osobne, slogany, hasła reklamowe, cytaty. Wymienione przysłowia opisane zostały w kontekście stereotypowych poglądów na temat sąsiadujących ze sobą krajów. Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie czy wyrażone w przysłowiach (często z wielowiekowym rodowodem) stereotypy można uznawać za aktualne i czy mogą one odzwierciedlać rzeczywiste relacje międzynarodowe.

SŁOWA KLUCZOWE: Grupa Wyszehradzka, przysłowie, slogan, stereotyp, wyrażenie przysłowiowe

ABSTRACT

Stereotypical views on the nations of the Visegrad Group in proverbs and proverbial phrases

The article presents proverbs and proverbial expressions about the nations of the Visegrad Group. Proverbs and proverbial expressions have been described subjectively (each nationality separately), and among the analyzed texts are not only proverbs, but also related phrases, especially modern ones: separate sentences, slogans, advertising expressions, quotes. The proverbs mentioned are described in the context of stereotypical views on neighboring countries. The aim of the article is to try to answer the question whether the stereotypes expressed in the proverbs (often with centuries-long lineage) can be considered current and whether they can reflect real international relations.

KEYWORDS: proverb, proverbial phrase, slogan, stereotype, Visegrad Group

Przysłowia są trwałymi elementami kultury języka danego społeczeństwa, narodu czy obszaru. Wypowiadane są często, choć czasem nieświadomie. Ukazują nie tylko sposób myślenia, ale także ludzkie emocje czy relacje z innymi. Ich celem jest wyrażenie refleksji nad życiem, uzasadnienie ludzkich działań lub ich wywołanie[1]. Przysłowia, wyrażenia przysłowiowe, zdania osobne, cytaty, hasła, slogany stanowią trwałe elementy kultury języka, które łączą funkcje moralizatorskie, pouczające, alegoryczne, ale także obraźliwe czy prześmiewcze. Wiele z przysłów odnosi się do konkretnych społeczności i narodowości. W artykule przedstawiono przysłowia, wyrażenia przysłowiowe oraz pokrewne gatunki: hasła, slogany, zdania osobne, cytaty, które dotyczą narodów Grupy Wyszehradzkiej. Niektóre z nich są doskonale znane i używane, inne, dziś już nieco zapomniane, stanowią ciekawy obraz historii sąsiadujących ze sobą krajów. Większość przytoczonych przysłów i zwrotów ma wielowiekowy rodowód, znaczna część powstała lub rozpowszechniła się między XVI a XIX w., ale zostaną także wspomniane nowsze, XX-wieczne wyrażenia (slogany, hasła, cytaty). Przysłowia te ukazane zostaną w kontekście stereotypowych poglądów na temat poszczególnych narodowości. Analiza przysłów pozwoli na podjęcie refleksji oraz próby odpowiedzi na pytania:

1 J. Bralczyk, *Polak potrafi. Przysłowia, hasła i inne polskie zdania osobne*, Warszawa 2006, s. 6.

czy można oceniać cały naród przez pryzmat przysłów zakorzenionych w języku i kulturze; czy stereotypy wyrażone w przysłowiach z wielowiekową tradycją można uznawać za aktualne; czy mogą one być odzwierciedleniem rzeczywistych stosunków międzynarodowych?

W *Nowej księdze przysłów polskich i wyrażeń przysłowiowych polskich*[2] pod red. Juliana Krzyżanowskiego znaleźć można 132 przysłowia na temat Polaków i Polski. Wedle polskich przysłów[3] mamy wiele chwalebnych cech, które odziedziczyliśmy po naszych szlachetnych przodkach. Jesteśmy narodem hardym, bitnym, walecznym, zaradnym, pracowitym, szczerym, gościnnym, religijnym; o czym mówią zarówno przysłowia staropolskie, jak i powstałe stosunkowo niedawno, w XX w., m.in.:

> Co Polak, to rycerz (szlachcic).
> Polak nie sługa, nie zna, co to pany, nie da się okuć przemocą w kajdany[4].
> Staropolska jest to cnota: nikomu nie zamknąć wrota.
> Idź złoto do złota, my Polacy, bardziej żelazo kochamy.
> Kto Polskę miłuje gorąco i szczerze, ten czasu nie traci, do pracy się bierze.
> Polak przejdzie przez wszystko[5].
> Polak w kołysce i w trumnie przy szabli[6].
> U Polaka co w sercu, to i na języku.
> Polskie serce każdemu otwarte.
> Czego się inny uczyć musi, z tym się Polak rodzi.
> W Polsce kto oddycha, ten konspiruje[7].
> Polak potrafi[8].

2 *Nowa księga przysłów polskich i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa 1969.

3 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie polskie przysłowia dotyczące wszystkich narodów Grupy Wyszehradzkiej przytaczane są za: *Nowa księga przysłów polskich i wyrażeń przysłowiowych polskich*…

4 *Na wszystko jest przysłowie*, wybór i oprac. S. Świrko, Poznań 1975, s. 188.

5 Autorem powiedzenia był Dezydery Chłapowski, generał polski, który w ten sposób miał odpowiedzieć Napoleonowi na słowa pochwały za przeskoczenie konno bardzo szerokiego rowu, 1806 r. H. Markiewicz, A. Romanowski, *Skrzydlate słowa*, Warszawa 1990, s. 146.

6 Tamże, s. 621.

7 Powiedzenie powstałe podczas okupacji hitlerowskiej, odnoszące się do zaradności Polaków, ich woli i determinacji w walce z okupantem. Por. XIX-wieczne przysłowie *Polak nie sługa, nie zna, co to pany*…

8 Hasło na budowie stalowni Huty Katowice w 1975 r. weszło do języka potocznego i jest używane w kontekście pochwały zaradności Polaków lub jako wyrażenie pejoratywne, prześmiewcze; zob. J. Bralczyk, *Polak potrafi*…, s. 231-233.

Potrafimy także dostrzec swoje wady, tj. gnuśność, pijaństwo, ślepe naśladownictwo, lenistwo, dewocja, pycha:

> Moda polska: podpić i pobić.
> W Polaku męstwo, siła, by tylko trzeźwość była.
> Polak jak małpa: co ujrzy, to chce mieć (czynić).
> Polacy póty chwalebni, póki bitni.
> Jak ryba bez wody, tak Polak bez urzędu żyć nie może.
> Największe Polaków przywary: niezgoda koło wiary.
> Pijany jak Polak[9].
> Mądry Polak po szkodzie[10].

Polacy stereotypowo postrzegani są jako naród kłótliwy, niezdecydowany. Słowacy[11] zwykli mówić, że „Gdy się dwaj Polacy zejdą, to w trzy strony się rozejdą" („Gdzie się zejdą dwaj Polacy, wnet z trzech strony się kłócą"); Czesi[12]: „Gdzie dwóch Polaków, tam trzy strony"[13], sami Polacy: „Gdzie dwóch Polaków, tam trzy zdania"[14]. Wydarzenia związane z utraceniem przez Polskę niepodległości, wieloletnie zmagania z zaborcą i czekanie na wyzwolenie stały się powodem narodzenia kolejnego

9 Zwrot ten znany jest poza granicami kraju, np. we Francji. Wedle tradycji autorem tych słów był Napoleon Bonaparte. Pierwotnie sens wyrażenia wcale nie był negatywny – polski żołnierz odznaczał się „mocną głową" i był zdolny do walki nawet po hucznie zakrapianej uczcie. J. Harbanowicz, *Polska i Polacy w przysłowiach innych narodów* w: *Literatura i kultura popularna*, t. 8, pod red. T. Żabskiego, Wrocław 1999. s. 218.

10 Przysłowie znane jest w innych krajach w nieco zmienionych formach. Jak podaje T. Jurasz w zbiorze *Banialuka czyli kopa starych przysłów polskich*, to porzekadło pierwotnie skierowane było do wszystkich ludzi, bez dookreślenia narodowości. Znane było już w starożytnym Rzymie i Grecji. W polskiej literaturze pojawiło się już u Biernata z Lublina, który pisał: „Każdy mędrszy po szkodzie". Przysłowie odnoszące się do Polaków, w nieco odmiennej formie niż dzisiejsza, podawał J. Kochanowski: „Nową przypowieść Polak sobie kupi, że i przed szkodą, i po szkodzie głupi". Zob. T. Jurasz, *Banialuka czyli kopa starych przysłów polskich*, Rzeszów 1989, s. 70-71.

11 Jeśli nie zaznaczono inaczej, słowackie przysłowia cyt. za: A.P. Záturecký, *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia*, Tatran 1975; zbiór został opatrzony wstępem A. Melicherčíka oraz uzupełniony przez M. Kosová. Na temat podobieństw i różnic w zbiorach przysłów słowackich A.P. Zátureckiego, D.S. Harčicki, czeskiego F.L. Čelakovskiego i polskiego S. Adalberga pisze J. Krzyżanowski, *Szkice folklorystyczne*, t. 3: *Wokół legendy i zagadki z zagadnień przysłowioznawstwa*, Kraków 1980, s. 309-313.

12 Zob. J. Hloušková, *Portret Polaka w oczach Czecha* w: *Narody i stereotypy*, pod red. T. Walas, Kraków 1995, s. 47-52.

13 Jeśli nie zaznaczono inaczej, czeskie przysłowia cyt. za: F.L. Čelakovský, *Mudrosloví národu slovanského v příslovích*, Praga 1852. W zbiorze znaleźć można także przysłowia polskie przetłumaczone na język czeski.

14 *Na wszystko jest przysłowie*, wybór i oprac. S. Świrko, Poznań 1975, s. 187.

stereotypu smutnego, apatycznego Polaka. Węgrzy[15] mówili: „Smuci się jak Polak"; „Czai się jak Polak" (bardzo długo czeka). Słowacy z nutką ironii dodawali: „Pójdziesz, bo tak cię trzasnę, że nawet Pan Bóg Polski tak nie trzasnął!" – w oczach Słowaków zapewne jawiliśmy się jako nadmiernie użalający się na siebie naród, do którego już nawet Pan Bóg nie miał cierpliwości. Kolejnymi wadami narodowymi Polaków, znanymi z węgierskich przysłów i wyrażeń są: pobłażliwość i nieumiejętność podejmowania własnych decyzji – „Władysław Polak, nasz mały król"[16]; chwiejność, niezdecydowanie, bezradność i nieracjonalność w sytuacji zagrożenia – „Łapie się w dwu kierunkach, jak Polak topiący się w Cisie"[17]; niesolidność – „Polska poczta"[18]; nadmierna duma – „Samochwalca" (blagier, fanfaron) „jak Polak". Szczęśliwie, nie tylko w negatywnym świetle postrzegają nas Węgrzy. Powiedzenie „Niech Bóg da wszystko, co dobre, wino, pieczeń, tanią sól, Polakowi dużo groszku, wrogowi trumnę", niewątpliwie świadczy o sympatii do naszej nacji, której dobrze się życzy. Sarmackie cechy Polaków ukazują przysłowia polskie, które znane były także w Czechach: „Nigdy w Polsce nie zabraknie żelaza do broni, rycerstwa do koni, żyta, lnu i pszenicy, i pełnej wina piwnicy" oraz „Miłość bez zazdrości, jak Polak bez wąsa". Upodobanie do dobrego jadła i napitku w nieco krzywym zwierciadle ukazują także wyrażenia: „Włoch się sałatą karmi, Polak na niej schudnie"; „Co Polak wypije za dzień, Niemca majątek stanowi„[19] i słowackie: „Poje jak Polak – zje za sześciu innych"[20]. Niestety, Polacy często byli i są kojarzeni ze złodziejami. Powiedzenie, traktowane zapewne jako przestroga: „Uważaj na swoje rzeczy, aby ci nie

15 Wszystkie węgierskie przysłowia cyt. za: J. Harbanowicz, dz. cyt., s. 213-224.

16 Przysłowie odnosiło się do króla węgierskiego Władysława II Jagiellończyka, syna polskiego króla Kazimierza Jagiellończyka. Król Władysław uważany był za człowieka słabego charakteru, pobłażliwego, ulegającego naciskom. Zwrot odnosił się do konkretnej postaci historycznej, przez co trudno traktować go jako odzwierciedlenie stereotypowego myślenia Węgrów o Polakach, jednak wizerunek nieudolnego i niezdecydowanego króla mógł służyć wykreowaniu opinii, że takie cechy nie są obce przedstawicielom polskiego społeczeństwa. Współcześnie przysłowiem tym określa się osobę niezdolną do wykonania wcześniej obiecanych zadań. J. Harbanowicz, dz. cyt., s. 214.

17 To węgierskie przysłowie J. Harbanowicz porównała z polskim, bardziej uniwersalnym *Łapać dwie sroki za ogon* – ta wersja nie odnosi się jednak do żadnej konkretnej narodowości. Węgierska wersja przysłowia używana jest do określenia człowieka, który tak jak stereotypowy Polak będący w sytuacji zagrożenia czuje się bezsilny, zdezorientowany, nie umie się zachować. J. Harbanowicz, dz. cyt., s. 221.

18 Współczesne powiedzenie, określające osobę niesolidną.

19 Ww. przysłowia cyt. za czeskim zbiorem F.L. Čelakovskiego, *Mudrosloví národu slovanského v příslovích*, Praga 1852.

20 Cyt. za: J. Harbanowicz *Polska i Polacy w przysłowiach…*, s. 219.

ukradli ich Polacy”[21] powstało pod koniec XX w. na Słowacji i odnosiło się do nieuczciwych Polaków, którzy pod pozorem prowadzenia interesów handlowych, dopuszczali się czynów rabunkowych. Węgrzy zaś określeniem „Polski złodziej” opisują współcześnie złodzieja osławionego, przebiegłego i sprytnego – jest w tym zawarty swoisty podziw. Wizerunek Polaka był i nadal jest bardzo różnorodny – od wiodącego poczciwy żywot człowieka, po nieco nieokrzesanego mąciwodę, pijaka i żarłoka, smutasa, chwalipiętę, lenia i złodzieja.

Słowacy wyrażają się o sobie w przysłowiach z pewną pobłażliwością, wręcz współczuciem:

> Na Słowaka wszystkie czarty się uwzięły: i Niemiec, i Tatar, i Madziar, i Cygan, i Żyd.
> Słowaka nikt nie wspomoże tylko sam Pan Bóg.
> Przyszła bieda na Słowaka.
> To jest dopiero bieda, co Słowaka zjada.
> Nie ma gorszego ptaka od wyrodnego Słowaka.

Dodać można, na szczęście, pełne nadziei wyrażenie: „Słowak wszystko przetrzyma, Słowak o wszystko się postara – Słowak jest do wszystkiego zdolny”. W Polsce i w Czechach znane jest przysłowie stawiające Słowaków w nieco bardziej pozytywnym świetle: „Gdzie Słowak, tam śpiew”. W języku słowackim jest, co zrozumiałe, o wiele więcej przysłów o rodakach, niż w języku polskim – my mamy ich dosłownie kilka, na dodatek nie są powszechnie znane. Polskie przysłowia „Hończy jak Słowak do godzin” oraz „Już mu Słowiok kurzi do oczy” nie są już używane przez Polaków, a ich etymologia nie jest jasna. Warto je jednak przytoczyć, bowiem są to nieliczne przywoływane w literaturze przykłady przysłów traktujących o Słowakach. Być może brak polskich przysłów o Słowakach wiąże się z tym, że polsko-słowackie stosunki zasadniczo nie były wrogie[22]. Ponadto Słowacy, w czasach gdy nie mieli swojej państwowości, nierzadko utożsamiani byli z Węgrami.

Czeskie stereotypy o Polakach jako ludzi nieuczciwych, handlujących wadliwym towarem, zbyt pewnych siebie, zuchwałych, na dodatek wrogo nastawionych do Czechów niewiele się różniły od stereotypowego postrzegania Czechów przez Polaków[23]. Oba narody wzajemnie naśmiewały się (i nadal to robią) ze swoich języków – Czesi uważają język polski

21 Cyt. za: J. Harbanowicz, *Polska i Polacy w przysłowiach…*, s. 222.

22 Więcej na temat stosunków polsko-słowackich w języku i kulturze zob. M. Jagiełło, *Słowacy w polskich oczach. Obraz Słowaków w piśmiennictwie polskim*, t. 1-2, Warszawa 2005.

23 Zob. A. Kroh, *Polak, Czech – dwa bratanki* w: *Narody i stereotypy*, pod red. T. Walas, Kraków 1995, s. 43-46.

za deformację ich ojczystego języka, Polacy zaś twierdzą, że to język czeski jest niesamowicie zabawy, bowiem przypomina mowę małego dziecka, które zdrabnia wszystkie słowa. Być może właśnie dlatego tak popularne jest nieco pogardliwe wyrażenie „Pepiczek"[24], jako zdrobniała forma od słowa „Pepik", określającego Czecha. Przysłowia określające nasze wady czy zalety narodowe nie są jednak zabarwione skrajnie pejoratywnymi znaczeniami. Polskie przysłowia o Czechach są zarówno pozytywne, jak i złośliwe. Z jednej strony naród czeski jest dla nas równie waleczny, wierny i pracowity, jak my sami, z drugiej strony –traktujemy Czechów z lekceważeniem:

> Co Polak, to pan, co Czech, to hetman.
> Jak i Polak, tak i Czech, by nie robił, to by zdechł.
> Czech mo w d* plech, a na plechu napisane, że na Śląsku nie zostanie[25].
> Za każdym Czechem stoi czart z miechem.
> Kiedy nie ma brylantu, dobry kamień czeski, kiedy nie ma lepszego, dobry i Moraczewski[26].
> Polsko-czeskie złości – germańskie radości[27].
> Czeski post, polski most, wszędzie nierząd[28].
> Lepszy doma czeski, jak u ludzi reński[29].

Przysłowie „Co za Czech, słowo trzymać?", dziś dla Polaków niezrozumiałe, być może oznaczało osobę, która niczym wierny Czech, zachowywała jakąś tajemnicę dla siebie, nie chciała zdradzić danego komuś słowa[30]. We współczesnej polszczyźnie popularne jest wyrażenie „To czeski film"[31], które nawiązuje do tytułu czeskiego filmu *Nikt nic nie wie* z 1947 r.

24 H. Markiewicz, *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych 2*, Kraków 2012, s. 157.

25 Tym nietaktownym zdaniem dzieci polskie wyrażały swoje lekceważenie wobec dzieci czeskich na Śląsku Cieszyńskim.

26 Jędrzej Moraczewski był jednym z najbardziej popularnych literatów poznańskich w I poł. XIX w.

27 *Przysłowia są… na wszystko*, oprac. D. Świerczyńska, Warszawa 2001, s. 289.

28 H. Markiewicz, *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych 2…*, s. 177.

29 A. Cinciała, *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku*, Cieszyn 1885, s. 27.

30 J. Krzyżanowski w dziele *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuryj przysłów polskich i diabelski tuzin* podaje za S. Adalbergiem, że przysłowie to mogło oznaczać solidność czeską, nakazującą dotrzymywania słowa. Zob. J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuryj przysłów polskich i diabelski tuzin*, Warszawa 1975, t. I, s. 162-163.

31 *Mała księga przysłów polskich*, pod red. S. Nyczaja, Radom 1994, s. 40. Znana także pełniejsza forma: „Nikt nic nie wie, jak w czeskim filmie", H. Markiewicz, *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych 2…*, s. 182.

Czesi byli i są wobec siebie bardzo krytyczni. Za swoje wady narodowe uznają: słomiany zapał, brak jedności, naśladowanie wszystkiego, co obce, brak wiary w siebie, uniżoność wobec władzy. Potrafią jednak docenić także swoje zalety: pracowitość, umiłowanie wolności, tolerancyjność, pomysłowość, inteligencję[32]. Nie dziwi, że mając taki stosunek do siebie, używają żartobliwych przysłów i wyrażeń[33]:

> Pan Bóg Czecha nie opuści, póki sam siebie nie opuści.
> Prawdziwy Czech śpiewa, gdy sobie podje.
> Prawdziwi Czesi (prawdziwi patrioci)[34].

Polsko-węgierskie stosunki stereotypowo postrzegane są jako poprawne, a nawet przyjazne. Historia relacji narodów wypełniona jest wydarzeniami, które tę tezę mogą potwierdzać. W XVI w. znany i powtarzany był wers marszu orawskiego, *Hej, bystra woda*…: „Hej Madziar pije, hej Madziar płaci, hej u Madziara płocom dzieci"[35]. Przywołanie Węgrów w pieśni świadczy o zainteresowaniu tą narodowością w polskiej kulturze ludowej. Jednak, jak w każdych relacjach międzyludzkich, dochodziło także do pewnych zatargów, nieporozumień czy wzajemnych pretensji. W XVII w. Wacław Potocki pisał z niemałą złośliwością: „Piżmo z ciebie jedzie jak czosnek z Węgrzyna. Tłucz Węgrzyna w moździerzu, przecie on będzie czosnkiem śmierdział po staremu".

Powiedzenia te, będące aluzją do polityki prowęgierskiej, bez kontekstu literackiego i historycznego są niezrozumiałe i być może dlatego nie są dziś używane. Bardziej uniwersalne poglądy na temat węgierskich cnót i wad podają przysłowia: XVI-wieczne: „Węgrzynowi wierzyć nie trzeba, ażby miał trzy oka" (tzn. nigdy); XIX-wieczne: „Z kiepska po węgiersku się robiło" (tzn. po błazeńsku); „I na Węgrach nie położą chleba na węglach" (tzn. wszędzie trzeba na chleb pracować); „Gdzie Węgier (Madziar), tam gniew"[36]. Polskie stereotypy na temat Węgrów wyrażały naszą nieufność (Węgrowi nie można wierzyć), złośliwość (po węgiersku, czyli źle, śmiesznie), ale także były świadectwem naszego podziwu dla narodu,

32 A. Mestan, *Czeski stereotyp Czechów a czeski stereotyp Polaków* w: *Narody i stereotypy*, pod red. T. Walas, Kraków 1995, s. 37.

33 Jeśli nie zaznaczono inaczej, czeskie przysłowia cyt. za: F.L. Čelakovský, *Mudrosloví národu slovanského*….

34 Cz. „bývali Čechove" (żart.) – prawdziwi Czesi, prawdziwi patrioci. Jest to swoiste westchnienie oznaczające, że „Kiedyś był to wspaniały naród"; początek pieśni V.J. Piska *Bývali Čechove*, T.Z. Orłoś, *Czesko-polski słownik skrzydlatych słów*, Kraków 1996, s. 46-47.

35 H. Markiewicz, *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych 2*…, s. 517.

36 Znany jest także dłuższy wariant „Gdzie Węgier, tam gniew, gdzie Słowak, tam śpiew", *Księga przysłów polskich*, oprac. D. i W. Masłowscy, Kety 2000, s. 534.

który jest wesoły, rozrywkowy, ale i pracowity. Węgrzy zazwyczaj wyrażali się o Polakach z sympatią. Węgierskie powiedzenie „Postępować jak Polak”[37] było aluzją do arystokratycznego, hardego, sarmackiego temperamentu Polaków. W XIX w. mówiono: „Madziar, Polak a Turek to rodzeni bracia”. Najsławniejsze, powtarzane przez obie narodowości przysłowie to: „Polak, Węgier – dwa bratanki: i do szabli i do szklanki” (występuje też w wariantach: „Polak, Węgier, dwa bratanki: do gulaszu i do szklanki”; „Polak, Węgier dwa bratanki: i do korda, i do szklanki)”[38]. Historia tego przysłowia od powstania aż po czasy współczesne mogłaby stanowić odrębny temat do rozważań. Powstało wiele innych tekstów kultury, które bezpośrednio nawiązują do tego XVIII-wiecznego przysłowia[39], co niewątpliwie stanowi dowód na to, że jest nie tylko pokłosiem dawnych dziejów, ale wciąż aktualnym opisem wzajemnych stosunków. Negatywnym epizodem w historii polsko-węgierskiej przyjaźni były lata 80. XX w. Popularne wówczas na Węgrzech dowcipy o Polakach były dość złośliwe – Polacy postrzegani byli jako leniwi, ociągający się w pracy, na dodatek nieuczciwi. Te negatywne opinie podsycane były przez polityków, którzy narzucali stereotypowe myślenie o głupim Polaku, walczącego z czołgami przy pomocy bagnetów[40]. Pomimo tych krótkotrwałych waśni, nasze wzajemne stosunki układały się najczęściej pozytywnie, a stereotypowe myślenie o Węgrach wiązało się z pozytywnymi emocjami.

Omawiając przysłowia należy nadmienić o osobnej grupie przysłów, tzw. priamelach, czyli wieloczłonowych zwrotach przysłowiowych, które zazwyczaj występują w formie łańcuszkowych rymowanek[41]. Poniżej wymienione zostały wybrane priamele polskie, czeskie i słowackie. Niektóre występują równocześnie w różnych językach w identycznej lub nieco zmodyfikowanej formie (np. zmienia się cecha danego narodu bądź sam naród).

37 J. Reiman, *Węgierskie postrzeganie Polaków w latach osiemdziesiątych* w: *Narody i stereotypy*, pod red. T. Walas, Kraków 1995, s. 65.

38 Przysłowie pochodzi prawdopodobnie z czasów, gdy Generalność Konfederacji Barskiej przebywała w Preszowie (1769-1772). Przysłowie jest częścią wierszyka, znanego zarówno w Polsce, jak na Węgrzech: „Polak, Węgier – dwa bratanki,/ i do konia, i do szklanki,/ oba zuchy, oba żwawi,/ niech im Pan Bóg błogosławi”.

39 Zob. piosenki współczesnych artystów: węgierski zespół Hungarica i polski gitarzysta Andrzej Nowak nagrali dwujęzyczną piosenkę hardrockową *Lengyel, Magyar/Polak, Węgier*, a polscy hip-hoppowcy Niezidentyfikowani, Domin i Wuem Enecha – piosenkę *Lengyel*, *Magyar*, w której nie tylko przywołują przysłowie, ale opisują historię stosunków polsko-węgierskich.

40 J. Reiman, dz. cyt., s. 63.

41 D. Świerczyńska, *Stereotypowe oceny narodów w przysłowiach polskich i krajów sąsiednich* w: *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, pod red. M. Bobrownickiej, Kraków 1996, s. 248.

Gdzie Słowaczka, tam śpiew, gdzie Madziarka, tam gniew, gdzie Niemkini, tam fałsz, gdzie Cyganka, tam kradzież[42] (słow.).

Słowak – wół, Niemiec – kół, Madziar – trawa zielona, Francuz – róża czerwona. – Przyszedł wół, złamał kół, zorał trawę zieloną, ob…* różę czerwoną[43] (słow.).

Diabeł Ewę po włosku zwodził, Ewa Adama po czesku, Bóg ich po niemiecku gromił, anioł zaś po węgiersku z raju wygnał[44] (pol.).

Węgrzy zachowali się jak Polacy, Polacy jak Czesi, a Czesi jak świnie[45] (pol.).

Czeszka w kuchni, Niemka w stajni (obejściu, chlewie), Francuzka w łóżku – najlepsze[46] (cz.).

Co Polak, to szlachcic, co Niemiec, to kupiec, co Włoch, to rzemieślnik, co Hiszpan, to żołnierz, co Francuz, to doktor, co Węgrzyn, to zdrajca, co Mazur, to wojewoda, co Cygan, to łazęga (pol.).

Co Czech, to muzykant, co Włoch, to doktor, co Niemiec, to kupiec, co Polak, to szlachcic (pol.).

Węgierski most, niemiecki post, polska modlitwa – mało warte[47] (słow.).

W Polsce jeść, w Węgrzech pić, w Niemczech spać, we Włoszech gachować (pol.).

Polski most, niemiecki post, włoskie nabożeństwo, francuskie małżeństwo – wszystko to błazeństwo (pol.).

Kocha się jak Polak w obczyźnie, panek w pańszczyźnie, chłopek w barłogu, Rusin w pierogu[48] (pol.).

Polaka Niemiec, Niemca Włoch, Włocha Hiszpan, Hiszpana Żyd, Żyda tylko diabeł oszuka (pol.).

Węgier brat, Niemiec szwagier, Cygan kumoter, Żyd sąsiad[49] (słow.).

42 Tamże, s. 250.

43 Cyt. za: A.P. Záturecký, *Slovenské…*

44 *Przypowieści polskie przez Salomona Rysińskiego zebrane, a teraz nowo wydane i na centurji ośmnaście rozłożone*, 1634, s. 3.

45 H. Markiewicz, *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych*, Kraków 2007, s. 545.

46 D. Świerczyńska, *Stereotypowe oceny narodów w przysłowiach…*, s. 251.

47 Cyt. za: A.P. Záturecký, *Slovenské….*

48 D. Świerczyńska, *Stereotypowe oceny narodów w przysłowiach…,* s. 249.

49 Cyt. za: A.P. Záturecký, *Slovenské…*

Przedstawione pokrótce wybrane przysłowia są podobne pod względem strukturalnym i semantycznym, są w większości przysłowiami pełnymi (zdaniowymi), choć w użyciu są też wyrażenia przysłowiowe czy hasła, zaczerpnięte z ludowych pieśni, haseł, sloganów czy cytatów znanych osób. Przysłowia na temat sąsiadów są podobne: wyrażamy zarówno lekceważenie, jak i zachwyt, niekiedy zazdrościmy, pogardzamy, traktujemy z wyższością. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że wyrażone w przysłowiach sądy o narodach Grupy Wyszehradzkiej nie wyrażają wrogości. Brak w omawianych przysłowiach obrazoburczych opinii na temat poszczególnych narodów. Stereotypy i związane z nimi przysłowia często powstawały na skutek wyobrażeń i przekonań ludowych, przez co nierzadko mają niewiele wspólnego z rzeczywistymi cechami narodowymi. Mimo to, nadal są powtarzane przez kolejne pokolenia, chociaż mentalność, jak i warunki geopolityczne zmieniły się na tyle, że trudno przyjąć, by wszystkie miały znamiona aktualności. Z drugiej strony, obecność przysłów z wielowiekowym rodowodem w naszych językach świadczy o tym jak mocno zakorzeniły się w świadomości poszczególnych grup społecznych i ich kulturze. Umieszczone niegdyś w ludowych porzekadłach stereotypy dziś znajdują odzwierciedlenie w innych dziedzinach życia czy w tekstach kultury, zwłaszcza w publicystyce, literaturze, działalności propagandowej, polityce, muzyce, filmie, sztuce plastycznej. Każde negatywne wyrażenie na temat naszej narodowości, skierowane ze strony innej nacji, może w pewien sposób zniechęcać, a nawet oburzać. Nikt przecież nie lubi być wystawiany na pośmiewisko, a jeśli w grę wchodzi urażenie dumy narodowej, nie trudno o podsycenie konfliktu. Pomimo różnorodności kulturowej, wspólnota Czwórki Wyszehradzkiej posiada wiele cech wspólnych lub podobnych, których wyrazem mogą być także przysłowia, przenikające z jednego języka do drugiego i funkcjonujące w niemal identycznym znaczeniu na gruncie wszystkich państw.

Mówi się, że „przysłowia są mądrością narodów". Czy zatem stereotypowe postrzeganie naszych nacji należy uznać za niepodważalne prawdy życiowe? Stereotypy wyrażone w przysłowiach trudno współcześnie nazwać rzeczywistymi opiniami, jakimi narody V4 się darzą. Wiele z nich przytaczanych jest w formie żartobliwej i niewiele mają wspólnego z tym, co myślimy o przedstawicielach danego narodu. Być może zamiast zastanawiać się nad słusznością bądź bezzasadnością istnienia poszczególnych stereotypowych opinii na temat narodów w przysłowiach, należałoby zacytować i zgodzić się z doskonałym aforystą Stanisławem Jerzym Lecem, który stwierdził: „Przysłowia sobie przeczą. I to jest właśnie mądrością ludową"[50].

50 S.J. Lec, *Myśli nieuczesane*, Kraków, 1974, s. 54.

Bibliografia

BRALCZYK Jerzy. 2006. *Polak potrafi. Przysłowia, hasła i inne polskie zdania osobne*. Warszawa: Świat Książki.

ČELAKOVSKÝ František Ladislav. 1852. *Mudrosloví národu slovanského v příslovích*. Praga: České museum, Novočeská bibliothéka.

CINCIAŁA Andrzej. 1885. *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku*. Cieszyn: nakł. autora.

HARBANOWICZ Justyna. 1999. *Polska i Polacy w przysłowiach innych narodów*, W *Literatura i kultura popularna*, T. Żabski (red.), t. 8, 213-224. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

HLOUŠKOVÁ Jasna. 1995. *Portret Polaka w oczach Czecha*, W *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), 47-52. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

JAGIEŁŁO Michał. 2005. *Słowacy w polskich oczach. Obraz Słowaków w piśmiennictwie polskim*, t. 1-2. Warszawa: Biblioteka Narodowa; Nowy Targ: Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa.

JURASZ Tomasz. 1989. *Banialuka czyli kopa starych przysłów polskich*. Rzeszów: Krajowa Agencja wydawnicza.

KROH Antoni. 1995. *Polak, Czech – dwa bratanki*, W *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), 43-46. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

KRZYŻANOWSKI Julian. 1975. *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuryj przysłów polskich i diabelski tuzin*, t. I. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

KRZYŻANOWSKI Julian. 1980. *Szkice folklorystyczne*, t. 3: *Wokół legendy i zagadki z zagadnień przysłowioznawstwa*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

LEC Stanisław Jerzy. 1974. *Myśli nieuczesane*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

MARKIEWICZ Henryk, ROMANOWSKI Andrzej. 1990. *Skrzydlate słowa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

MARKIEWICZ Henryk, ROMANOWSKI Andrzej. 2007. *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

MARKIEWICZ Henryk. 2012. *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych 2*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

MASŁOWSKA Danuta, MASŁOWSKI Włodzimierz (oprac.). 2000. *Księga przysłów polskich*. Kęty: „Antyk".

MESTAN Antonin. 1995. *Czeski stereotyp Czechów a czeski stereotyp Polaków*, W *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), 35-42. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Nowa księga przysłów polskich i wyrażeń przysłowiowych polskich, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, t. 1-4. 1969-1978. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

NYCZAJ Stanisław (red.). 1994. *Mała księga przysłów polskich*. Radom: Oficyna Wydawnicza STON.

ORŁOŚ Teresa Zofia, HORNIK Joanna. 1996. *Czesko-polski słownik skrzydlatych słów*. Kraków: Universitas.

REIMAN Judit. 1995. *Węgierskie postrzeganie Polaków w latach osiemdziesiątych*, W *Narody i stereotypy*, T. Walas (red.), 63-69. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

RYSIŃSKI Salomon. 1634. *Przypowieści polskie przez Salomona Rysińskiego zebrane, a teraz nowo wydane i na centurji ośmnaście rozłożone*. Raków: Sebastian Sternacki.

ŚWIERCZYŃSKA Dobrosława. 1996. *Stereotypowe oceny narodów w przysłowiach polskich i krajów sąsiednich*, W *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, M. Bobrownicka (red.), 245-253. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

ŚWIERCZYŃSKA Dobrosława. 2001. *Przysłowia są… na wszystko*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

ŚWIRKO Stanisław (oprac.). 1975. *Na wszystko jest przysłowie*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

ZÁTURECKÝ Adolf Peter. 1975. *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia*. Bratislava: Tatran.



Anna Domin – absolwentka filologii polskiej na Uniwersytecie Rzeszowskim oraz studiów podyplomowych z archiwistyki i bibliotekoznawstwa na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Obecnie doktorantka na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe: kostiumologia, czasopiśmiennictwo kobiece w XIX i XX w., literatura XIX i XX w., biblioznawstwo.

perspektywy kultury / perspectives on culture
numer 19 (4/2017)

Agnieszka Tes
Akademia Ignatianum w Krakowie
a.tes@poczta.fm

Obrazowanie *Dekalogu*. Abstrakcyjne malarstwo Stefana Gierowskiego wobec biblijnych treści

STRESZCZENIE

Cykl *Malowanie Dziesięciorga Przykazań* (1986-1987) Stefana Gierowskiego powstał jako wizualna interpretacja *Dekalogu*, wyrażona znamiennym dla artysty abstrakcyjnym językiem formy i koloru. W tekście przybliżam poglądy uznanego klasyka sztuki polskiej dotyczące możliwości powiązania malarstwa niefiguratywnego ze sferą duchowości, co stanowi swoistą kontynuację tendencji pojawiających się od początku XX wieku. Zamiarem artysty jest w tym wypadku poruszenie emocjonalności odbiorcy. Analizie zostały poddane poszczególne prace cyklu w ich relacji do treści biblijnych nakazów i zakazów. Prostota, klarowność kompozycji wraz z emocjonalnym, psychologicznym i symbolicznym oddziaływaniem barw odpowiada prostocie fundamentalnych praw moralnych. Omawianą realizację Gierowskiego umieszczam w obrębie współczesnej sztuki o charakterze ikonicznym, którą charakteryzuję podążając za myślą Anny Grzegorczyk. Sztuka ikoniczna stanowi wsparcie dla odradzającej się humanistyki obecności.

SŁOWA KLUCZOWE: Dekalog, Gierowski, abstrakcja, malarstwo, kolor, forma, kultura

ABSTRACT

Imaging of the Decalogue. Abstract painting of Stefan Gierowski in relation to biblical content

The cycle *Painting of the Ten Commandments* (1986-1987) by Stefan Gierowski was created as a visual interpretation of the *Decalogue*, expressed in the abstract language of color and form, characteristic of the artist. I present the views of the recognized classic of Polish art concerning the possibility of relating nonfigurative painting to the sphere of spirituality, which is a kind of continuation of the tendencies started at the beginning of the XX century. The idea of the artist is to touch viewer's emotionality. I analyze all ten works of the cycle in their relation to biblical precepts and prohibitions. The simplicity and clarity of the compositions together with the emotional, psychological and symbolical influence of colors correspond to the simplicity of the fundamental moral laws. I describe the discussed work of Gierowski as an example of contemporary iconic art which I characterize following Anna Grzegorczyk's views. The iconic art is a kind of support for the renascent humanities of presence.

KEYWORDS: Decalogue, Gierowski, abstract, painting, color, form, culture

Tablice Dziesięciorga przykazań Mistrza Gdańskiego z XV wieku przechowywane w Muzeum Narodowym w Warszawie ilustrują zawarte w Starym Testamencie nakazy i zakazy ofiarowane Mojżeszowi na górze Synaj. Późnośredniowieczny malarz wykorzystując narracyjną moc swojej sztuki przedstawił sceny z życia codziennego jako dydaktyczne odniesienie do praw zawartych w *Dekalogu*. Odwołując się do bliskich realiów, zestawił na zasadzie antytezy uczynki godne z tymi, które przeciwstawiają się boskiemu porządkowi i w ten sposób, niczym kaznodzieja, pobudził wyobraźnię odbiorcy. Kilka stuleci później oglądając ten obraz, Stefan Gierowski, wybitny współczesny twórca, klasyk sztuki polskiej XX wieku powziął zamiar by namalować dane człowiekowi przykazania używając do tego właściwego sobie języka abstrakcji. Swoje dzieło zadedykował nieznanemu Mistrzowi Gdańskiemu.

Malowanie Dziesięciorga Przykazań to cykl dziesięciu wielkoformatowych abstrakcyjnych płócien, które powstały w latach 1986-1987. Po raz pierwszy zostały pokazane publicznie w Muzeum Archidiecezji

Warszawskiej pod koniec 1989 roku[1], od tego czasu wystawiano je kilkunastokrotnie w różnych miastach przede wszystkim w Polsce[2]. *Dekalog* Stefana Gierowskiego powstawał mniej więcej w tym sam czasie co słynny filmowy *Dekalog* Krzysztofa Kieślowskiego i Krzysztofa Piesiewicza, w okresie politycznie nabrzmiałym, bliskim historycznego przełomu. Kieślowski dostrzegając tę zbieżność skojarzył ją z panującym wówczas nastrojem społecznym i poszukiwaniami twórczymi wiodącymi ku odwiecznej Prawdzie[3].

Malowanie Dziesięciorga Przykazań Gierowskiego w perspektywie dotychczasowych badań

Omawiany cykl Gierowskiego, który zajmuje szczególną pozycję w jego twórczości, należy do bodaj najczęściej i najwnikliwiej komentowanych prac w dorobku artysty. Na jego temat pisali krytycy i historycy sztuki, artyści i pisarze. Proponowano zarówno analizy i interpretacje, jak też krótsze recenzje kolejnych pokazów cyklu. Ważnym źródłem bibliograficznym są wypowiedzi samego twórcy oraz towarzyszące wystawom katalogi, począwszy od wydanego w 1989 roku przy okazji pierwszej prezentacji *Dekalogu*[4]. Dziełu zostało poświęcone także obszerne monograficzne opracowanie: *Stefan Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań. W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku*, opublikowane w 2015 roku[5]. Wśród podejmowanych zagadnień nadrzędne miejsce zajmuje problem relacji słowo – obraz, zatem przełożenie treści biblijnego kodeksu moralnego na abstrakcję malarską, a także analiza języka plastycznego, za pomocą

1 Muzeum to pełniło wówczas istotną rolę opozycyjną, umożliwiając artystom współczesnym wystawianie swoich prac i wspierając zjawisko kultury niezależnej.

2 Wystawę *Malowanie Dziesięciorga Przykazań* Gierowskiego zaprezentowano w okresie między 1989 a 2016 rokiem w Warszawie, Lublinie, Częstochowie, Krakowie, Stuttgarcie, Katowicach, Łodzi, Kielcach, Bydgoszczy, Gdańsku. W latach 2007-2011 Józef Żuk Piwkowski pokazał w przestrzeni miejskiej Łodzi, Radomia, Berlina i Warszawy reprodukcje o wymiarach 480x300cm tego cyklu obrazów.

3 *Dekalog a współczesna sztuka. W Muzeum Archidiecezji Warszawskiej,* „Słowo Powszechne" 1990, 23 stycznia, s. 4.

4 *Stefan Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań. W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku*, Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, Katalog wystawy, Warszawa 24 listopada – 1989 – 13 stycznia 1990, Warszawa 1989. Wypowiedzi Gierowskiego na temat malowania *Dekalogu* odnaleźć można m.in. w publikacjach: Z. Taranienko, *Dialogi o sztuce*, PIW, Warszawa 2004 s. 69-82, czy *Stefan Gierowski. Malowanie…* por. przyp. 5.

5 *Stefan Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań. W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku*, oprac. M. Gierowska-Dybalska, Fundacja Stefana Gierowskiego, Warszawa 2015.

którego zostało to osiągnięte. Do najbardziej całościowych w tym względzie należy praca magisterska Anny Majchofer: *„Dekalog" Stefana Gierowskiego – próba znalezienia nowego języka artystycznego umożliwiającego przekazanie treści religijnych*, której fragmenty zamieszczono we wspomnianej wyżej monografii[6]. Poza wymienionymi pozycjami, teksty odnosiły się do wybranych aspektów dzieła, czemu niejednokrotnie towarzyszyły próby oceny powodzenia tego artystycznego przedsięwzięcia. W tym kontekście warto wymienić m.in. artykuły.: Ryszarda Knapińskiego, Bożeny Kowalskiej, Małgorzaty Mach, Jana Michalskiego, Stanisława J. Rukszy, Stanisława Stopczyka, Zbigniewa Taranienko, Magdaleny Ujmy, Danuty Wróblewskiej czy Janusza Zagrodzkiego[7].

Mimo tak dużego zainteresowania cyklem *Malowanie Dziesięcioraga Przykazań*, można wskazać na kwestie, które wydają się godne rozwinięcia, natomiast do tej pory nie stały się przedmiotem osobnych studiów. Myślę przede wszystkim o potrzebie umieszczenia omawianego dzieła na tle tych tendencji w malarstwie abstrakcyjnym, które łączą się z inspiracjami tematyką religijną czy szeroko pojmowaną duchowością. W prezentowanym artykule proponuję krótkie wprowadzenie do tej problematyki. Następnie analizuję kolejne kompozycje w ich relacji do poszczególnych przykazań, podkreślając wymowę formy i koloru oraz specyfikę rozumienia tych środków artystycznego wyrazu przez samego twórcę. W końcowej części próbuję

6 A. Majchofer, *„Dekalog" Stefana Gierowskiego – próba znalezienia nowego języka artystycznego umożliwiającego przekazanie treści religijnych.* Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Aldony Jawłowskiej. Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa 2001, fragmenty publikowane w: *Stefan Gierowski. Malowanie…* Warszawa 2015, dz. cyt., s. 101,103,125,129,131,135,141-153,163-167,171,179,185,189,197,205, 213-217, 289-291.

7 R. Knapiński, *Powrót na Synaj* w: *Stefan Gierowski. Dekalog W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku*, Muzeum Uniwersyteckie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1990; B. Kowalska, *Dekalog Stefana Gierowskiego,* „Projekt" 1990, nr 3, s. 69 n.; M. Mach, *Dwie wystawy Gierowskiego w Krakowie*, „Obieg" 1992, nr 6-8; s. 59-60.; J. Michalski, *Lata osiemdziesiąte w malarstwie Gierowskiego* w: *Stefan Gierowski. Malarstwo,* pod red. Tegoż, Galeria Zderzak, Kraków 1991, s. 19-24; S.J. Ruksza, *Wobec Bieli. Dekalog Stefana Gierowskiego,* w: *Sol Invicus. Malarstwo a chrześcijaństwo we współczesnej sztuce polskiej*, pod red. tegoż, s. Galeria Sztuki Współczesnej BWA w Katowicach, Katowice 2003, s. 63-75, S.K. Stopczyk, *Między Platonem a Mojżeszem*, „Art. & Business" 1993, nr 1-2, s. 73-78; Z. Taranienko, *Malowanie Dekalogu. Druga rozmowa ze Stefanem Gierowskim,* w: *Dialogi o sztuce. 100 lat Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie,* PIW, Warszawa 2004, s. 69-82; M. Ujma, *Wszechświat skończony, ale nieograniczony*, „Kresy", 1992, nr 12, s. 190-193; D. Wróblewska, *Wstęp,* w: *Stefan Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań. W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku*, Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, Katalog wystawy, Warszawa 24 listopada – 1989 – 13 stycznia 1990, Warszawa 1989; J. Zagrodzki, *Malarstwo absolutne Stefana Gierowskiego*, „Pokaz. Pismo krytyki artystycznej" nr 30-31 (2000), s. 25-26. Odniesienie do cyklu Gierowskiego zamieszczam także w moim artykule *Obecne, kontemplacyjne, tworzące. O sposobach przejawiania się światła we współczesnym polskim malarstwie abstrakcyjnym*, „Ethos" nr 119 (2017), s. 256-268.

natomiast spojrzeć na *Dekalog* Gierowskiego w perspektywie „sztuki ikonicznej", wzmacniającej „humanistykę obecności" – której rzeczniczką jest Anna Grzegorczyk, wybitna polska filozofka i kulturoznawczyni[8].

Cykl Gierowskiego a metafizyczne odniesienia malarstwa abstrakcyjnego

Temat *Dziesięciu Przykazań* należy do rzadko podejmowanych w sztuce. Zainspirowany tekstem biblijnym oraz odwołującym się doń późnośredniowiecznym obrazem, cykl Gierowskiego można by określić aktem artystycznym o wyjątkowej randze. Do rzadkości bowiem należy powiązanie malarstwa o wyraźnie awangardowym rodowodzie z tak archaicznym i uniwersalnym przekazem, dotyczącym sfery moralnej człowieka i jego związku z Najwyższym. Choć wątki religijne, mimo rozmaitości przygód XX-wiecznej plastyki, z ekspansją języka awangardy z jednej strony a tradycjonalizmem czy socrealizmem z drugiej, podejmowane były przez wielu polskich artystów w latach osiemdziesiątych, to trudno byłoby znaleźć analogie do analizowanego dzieła[9]. Wybitny malarz, profesor warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych zmierzył się z powszechnie znanym zbiorem przykazań zawartym w Starym Testamencie i do dziś będących podstawą życia etycznego wierzących. Podstawowa trudność takiego artystycznego założenia wiązała się z faktem spotkania dwóch odmiennych, najważniejszych dla człowieka sposobów przekazu, które stanowią słowo i obraz. W tradycji judaistycznej, prymat słowa, Słowa Bożego nad obrazem nie ulega wątpliwości. Swoista aikoniczność religii Księgi, łączyła się z nieufnością wobec przedstawień, a ich zakaz wyrażony został również we fragmencie z Księgi Wyjścia opisującym przekazanie Mojżeszowi *Dekalogu* przez samego Boga (Ex 20,1-20). Gierowski zbliżył się zatem nie tylko do wielkiego tematu, ale także do granicy tego, co w ogóle może być wyobrażone. W XV Mistrz Gdański posłużył się w tej sytuacji dydaktyką opartą na współczesnych sobie scenach rodzajowych. Kieślowski i Piesiewicz za pomocą filmu opowiedzieli historie zwykłych ludzi, w które wplecione zostały moralne dylematy i religijne pytania. Polski malarz użył natomiast języka formy i koloru. W kontekście historii związków malarstwa niefiguratywnego z szeroko pojmowaną duchowością, ta konkretna realizacja Gierowskiego jawi się jako oryginalna i nowatorska.

8 A. Grzegorczyk, *Humanistyka i obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.

9 Zob. np. R. Rogozińska, *W stronę Golgoty. Inspiracje Pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970-1999*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2002.

Od czasu wyłonienia się malarstwa abstrakcyjnego w dziejach sztuki zachodniej na początku XX wieku, pionierzy abstrakcji widzieli możliwość ujmowania za jej pomocą praw uniwersalnych. Obrazy oraz pisma Kandyńskiego, Malewicza czy Mondriana – wskazują też, że posiadali oni aspiracje manifestowania poprzez swoją sztukę poziomu duchowego[10]. O ile ci wcześni moderniści źródła inspiracji odnajdowali w ezoteryce, m.in. teozofii czy antropozofii, późniejsi adepci malarstwa nieprzedstawiającego odwoływali się częściej do mistyki chrześcijańskiej, żydowskiej, archetypów Junga czy filozofii zen[11]. Współcześnie w Polsce wśród rozmaitych polskich przejawów wykorzystania języka abstrakcji odnajdujemy takie, które kierują ku sferze transcendencji, ku przeżyciu sacrum, doświadczeniu ciszy, medytacji czy religijnej ekspresji[12]. Bożena Kowalska, wybitna znawczyni problemu, zauważyła nawet, iż jest to rys specyficznie polski[13].

Inspiracje tematyką religijną w twórczości abstrakcyjnej powstającej aktualnie pojawiają w pracach m.in.: Adama Brinckena, Andrzeja Bednarczyka, Wernera Lubosa, Władysława Podrazika, Mirosławy Rocheckiej. Mimo niezrozumienia jakie wciąż budzi malarstwo nieprzedstawiające wśród ogółu odbiorców, znalazło też ono swoje miejsce w świątyniach[14]. Przeważnie jednak obrazy abstrakcyjne pojawiają się poza przestrzenią kultową, w otwartych na takie działania galeriach czy muzeach, co stanowi kontynuację praktyk podejmowanych choćby przez abstrakcjonistów amerykańskich po drugiej wojnie światowej, którzy wprowadzając

10 Słynna książka Kandyńskiego *O duchowości w sztuce*, do dziś jest wzmiankowana przez artystów jako źródło odniesienia. Do dzieł, które szczególnie silnie wpłynęły na świadomość malarzy w II poł.XX wieku, należy też *Czarny kwadrat* Malewicza. Na temat związków malarstwa abstrakcyjnego z duchowością zob. m.in: The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890-1985, ed. M. Tuchman, Los Angeles Country Museum of Art and Abeville Press, Los Angeles 1986.

11 Por. A. Kostołowski, Andrzej. *Odyseje abstrakcji. Kilka uwag o abstrakcji i duchowości*. „Dyskurs. Pismo naukowo-artystyczne ASP we Wrocławiu", 2014, nr: 18, s. 74-91. O inspiracjach malarstwa nieprzedstawiającego ikoną pisze R. Rogozińska, *Ikona w sztuce XX wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009. Interpretacji twórczości polskich abstrakcjonistów w powiązaniu ze wskazanymi oddziaływaniami dostarczają również opracowania monograficzne lub teksty poświęcone twórczości m.in.: A. Bednarczyka, J. Berdyszaka, J. Eysmonta, J.H. Raczko, T. Wiktora.

12 O tym, że sztuka abstrakcyjna o aspiracjach metafizycznych jest rozwijana w Polsce przez znaczne grono artystów świadczą m.in. coroczne plenery organizowane przez znana historyczkę i krytyczkę sztuki Bożenę Kowalską w Okunicne, Orońsku a obecnie w Radziejowicach. Temat ten jest również przedmiotem moich zainteresowań badawczych.

13 B. Kowalska, *Język geometrii – półwiecze przemian*, Mazowieckie Centrum Sztuki Współczesnej „Elektrownia", Radom 2016, s. 34.

14 Por. np.: R. Rogozińska, *Wiary-godość abstrakcji. Witraże sakralne Adama Brinckena* [w:] *Forma i tajemnica. Adam Brincken. Malarstwo abstrakcyjne w przestrzeniach sakralnych*, Kraków 2016, s. 7-19.

odniesienia do transcendencji czy mistycyzmu czynili z sal wystawienniczych swoiste miejsca do medytacji[15].

Na tle zarysowanej problematyki *Dekalog* Gierowskiego można by powiązać z tym nurtem malarstwa niefiguratywnego, w którym obecne są inspiracje tekstami świętymi lub pismami mistyków (np.: Barnett Newman, Ad Reinhardt). Wspólne są tu również: użycie dużych formatów płócien, swoista redukcja środków wyrazu, pojmowanie malarstwa jako environment działającego na odbiorcę oraz niektóre cechy formalne. Sam Gierowski wypowiadał się o pewnym pokrewieństwie swojego myślenia ze sposobem pojmowania malarstwa przez amerykańskich ekspresjonistów abstrakcyjnych, takich jak Mark Rothko czy Barnett Newman[16].

Malowanie Dziesięciorga Przykazań w twórczości Gierowskiego stanowi dokonanie wyjątkowe, mimo, że wpisuje się w ewoluującą postać abstrakcyjnej kreacji tego klasyka nowoczesności, abstrakcji, w której odnaleźć można zarówno elementy intelektualne, jak i emocjonalne czy duchowe. Od końca lat pięćdziesiątych tworzył artysta kompozycje nieprzedstawiające, którym nie nadawał tytułów, ale numerował rzymskimi cyframi, także płótna należące do omawianego cyklu posiadają swoją numerację, odpowiadającą chronologii ich powstawania. Poszukiwaniom kompozycyjnym, penetracji dotyczącej oddziaływania formy i koloru towarzyszyło zainteresowanie odkryciami nauki oraz świadomością dziejów malarstwa w różnych kulturach[17]. W kontekście podejmowanych rozważań warto zacytować wypowiedź artysty:

> […] w moim malarstwie nie podejmuję tematyki religijnej w powszechnie przyjętym sensie – natomiast spotkałem się wielokrotnie z opiniami, że niektóre z moich obrazów posiadają oddziaływanie matafizyczne. To upoważniło mnie do podjęcia próby namalowania cyklu obrazów, w oparciu o tekst Starego Testamentu, *Dziesięciorga Przykazań* w formie malarskich rozważań nad ich treścią[18].

15 Niektóre realizacje wiązały się z przestrzeniami sakralnymi, np.: projekt wnętrza synagogi stworzony przez Barnetta Newmana czy kaplica w Huston Markha Rothko. Zob. np.: W. Stoker, *The Rothko Chapel Paintings and the Urgency of the Transcendent Experience*, „Interantional Journal for Philosophy of Religion", (2008)64, s. 89-102.

16 Por. Z. Taranienko, *Obszary abstrakcji. Dialogi o malarstwie ze Stefanem Gierowskim*, Wydawnictwo ASP w Warszawie, Warszawa 2010, s. 16-27.

17 O twórczości Gierowskiego przed *Dekalogiem* m.in.: P. Sztabińska, *Geometria a natura. Polska sztuka abstrakcyjna w drugiej połowie XX wieku*, Warszawa 2010., s. 49-57.

18 *S. Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań*...Warszawa 2015, dz. cyt.. Szczególnie istotna dla zrozumienia intencji autora cyklu jest rozmowa ze Z. Taranienką *Malowanie Dekalogu* zawarta w tomie: Z. Taranienko, *Dialogi o sztuce*, PIW, Warszawa 2004 s. 69-82.

Temat ten, zgodnie z wypowiedziami autora, intrygował go od lat. Sama zaś praca nad obrazami w tym wypadku zajęła mniej czasu niż namysł, wysiłek nad odnalezieniem najbardziej adekwatnego języka plastycznego dla wymowy przykazań.

W jaki zatem sposób twórca wiąże sztukę nieprzedstawiającą z porządkiem ustanowionym w jednym z najistotniejszych kodeksów moralnych ludzkości? Kluczowymi wypowiedziami mogącymi odpowiedzieć na te pytania są zapisy rozmów i fragmenty tekstów zebrane przez córkę artysty w monograficznej pracy poświęconej omawianemu dziełu[19]. Gierowski wyraża przekonanie o przełomowej roli sztuki abstrakcyjnej polegającej na naruszeniu dotychczasowych wyobrażeń o malarstwie i wprowadzeniu wartości, których nie da się już unieważnić. Sztuka niefiguratywna może pokazać znacznie więcej niż literacka ilustracja, samo zaś zmierzenie się z tak wielkim wyzwaniem, według malarza udowodniło, że abstrakcja nie jest już zużyta, ani ograniczona tematycznie jak twierdzą niektórzy. Wybitny polski twórca zauważa, że „malarstwo abstrakcyjne ma większą od figuratywnego możność formułowania ogólnych pojęć, można więc sobie wyobrazić, że poprzez robienie abstrakcyjnego obrazu istnieje szansa znalezienia takich sytuacji malarskich, których treści byłyby równie szerokie jak te, które przekazywane są przez słowo"[20]. Zarazem uwidacznia się świadomość tego, że

> [...]dotychczasowe problemy sztuki abstrakcyjnej nie wiązały się z sytuacjami, jakie narzuca zajmowanie się *Dekalogiem*…I […] nie jest to możliwe do pełnego zrealizowania w abstrakcji[21].

Szansą malarską jest, według autora, w tym wypadku próba wyrażenia w języku abstrakcyjnym pewnych sytuacji emocjonalnych, które zostały zawarte w tekście *Dekalogu*. W tym aspekcie możemy również dostrzegać zbliżenie ze sposobem pojmowania malarstwa nieprzedstawiającego przez Marka Rothko, który w swojej sztuce uwydatniał wartość emocji i uczuć, nie zaś rolę intelektu czy ezoteryki. Odwołanie się do działania emocjonalnego abstrakcji wiąże Gierowski z jej możliwością dotarcia do takich pokładów w człowieku, które dotąd nie były poruszane, a które „są najbliższe sacrum". W ten sposób widzi twórca możliwość zaistnienia malarstwa niefiguratywnego w Kościele – przez uznanie jego bliskości do kontemplacji i metafizyki, a zarazem zdolności do stwarzania pozytywnej energii kontaktu z emocjonalnością. Artysta, zdając sobie sprawę ze

19 *S. Gierowski*…, Warszawa 2015, dz. cyt..

20 Tamże, s. 39.

21 Tamże.

szczególnej roli słowa w podejmowanym dziele zadecydował by, poza stosowaną przez siebie numeracją zastępującą tytuły, wskazać też odnośniki do konkretnych wersetów przykazań, co stanowiło wyłom w wieloletniej praktyce.

Forma, kolor, odniesienia treściowe poszczególnych kompozycji cyklu

W tekście dołączonym do ekspozycji cyklu w warszawskiej Galerii *Zachęta,* twórca określa proces malowania jako „rozmyślanie kolorem i formą nad sensem znalezienia pojęć dziś niezwykle obszernych", „nadawanie materii malarskiej szczególnej mocy odkrywania utajonych treści"[22]. Sam tytuł *Malowanie Dziesięcioraga Przykazań,* wedle słów autora, odzwierciedla ów stan malarskiego namysłu nad słownym przekazem, wyklucza zaś możliwą uzurpację gdyby seria prac została nazwana *Dekalog*.

Dziesięć wielkoformatowych płócien zostało opatrzonych tytułami wywodzącymi się z *Biblii*. Początek wyznacza obraz podpisany słowami objawienia: „Jam jest Pan, Bóg Twój" (Ex 20,2)[23]. To biały prostokąt z ledwo dostrzegalnymi, rozsianymi, jakby prześwietlonymi jasnymi plamkami żółci, różu, błękitu. „Jasność, światło – tak powinno się Boga pokazywać. Biały, ale zawierający wszelką różnorodność barw"[24] – komentował artysta. Biel posiadająca duchowe konotacje i wagę symbolu jest łączona ze światłem, boskością, Absolutem, Transcendencją, stanem czystości, świętości… Wyraża się przez nią doskonałość, niewinność, prawdę, pełnię, bezczasowość, otwartość, potencję nowych możliwości[25]. Są to znaczenia powszechnie znane malarzom i teoretykom. Warszawski twórca przyznaje, że przyjął tradycyjną zasadę obecną również w dziejach sztuki, łączącą jasność z Bogiem, a ciemność ze złem. Starotestamentowy zakaz przedstawiania nie jest tu pogwałcony w tym sensie, że malarz nie rości

22 Cyt.za *S. Gierowski…* Warszawa 2015, dz. cyt., s. 13.

23 Według tłumaczenia ks. J. Wujka. *Księga Wyjścia w tłumaczeniu x. Jakuba Wujka wg Biblii łacińsko-polskiej, czyli Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu*, Hebethner i Wolff, Warszawa 1885.

24 *S. Gierowski…*, Warszawa 2015, dz. cyt., s. 105.

25 O znaczeniu bieli patrz np.: P. Florenski, *Znaki niebieskie. Rozmyślania o symbolice kolorów*, w: tenże, *„Ikonostas" i inne szkice*, tłum. H. Paprocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981, s. 165-167; M. Lurker, hasło: Biały, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1989, s. 25-26; W. Kandyński, *O duchowości w sztuce,* Łódź 1996, s. 92; M.Rochecka, *Tajemnice światła i koloru. Abstrakcja i sacrum*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2007, s. 61.

sobie prawa do wyobrażenia. Być może jego akt wypadałoby raczej łączyć z podjętą na ludzką miarę próbą uobecnienia tego, co objawione zostało w biblijnym „Jam jest". Przyjmując taką interpretację obraz można powiązać z radosną nowiną ikony, przybierającą formę nieprzedstawiającą[26]. Warto również przypomnieć, że w latach osiemdziesiątych w twórczości Gierowskiego pojawiły się białe płótna inspirowane opisami śmierci klinicznej, doznaniem jasności, jakie wówczas towarzyszy ludziom[27]. Mówiąc o nich twórca wyznaje:

> To także mój stosunek do tak podstawowego zjawiska jakim jest śmierć. Jej tajemnicę pragnąłem zawrzeć w czymś tak nieokreślonym, jak białe obrazy. Chciałem powiedzieć coś o śmierci inaczej, nie za pomocą powszechnych, w traktowaniu tego tematu, form ekspresyjnych. Chciałem pokazać śmierć jako iluminację, drogę do doskonałości, coś bardzo czystego…[28].

W pracy nad cyklem istotną rolę miało poszukiwanie prawdy o kolorach, o zmienności ich oddziaływania w zależności od zestawień z innymi barwami. Wykorzystanie koloru jako nośnika jakości fizycznych, emocjonalnych, psychologicznych, symbolicznych w powiązaniu z wyborem formy stało się podstawą dla komponowania poszczególnych płócien, a jednocześnie czynnikiem ograniczającym dowolność i przypadkowość. Porządek *Dekalogu* skłonił artystę do poszukiwania porządku sztuki wobec niego.

Kolejne dziewięć obrazów poświęconych jest następującym po sobie przykazaniom, przy czym malarz, postępując za oryginalnym tekstem, zrezygnował z katechetycznego podziału na dziewiąte i dziesiąte. Obejmując spojrzeniem dzieła zestawione razem odnosimy wrażenie klarowności wynikającej z jasno zastosowanych podziałów wertykalnych, horyzontalnych lub diagonalnych, przeprowadzonych przeważnie przy użyciu linii prostych. Niektóre z prac przybierają postać kojarzącą się

26 W dalszej części tekstu próbuję rozwinąć tę myśl w nawiązaniu do słynnego podziału na ikonę i idola przeprowadzanego przez J.L.Mariona i odnoszących się do niego tekstów A.Grzegorczyk. Por. J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, Kraków 1996, A. Grzegorczyk, *Humanistyka i obecność*, Poznań 2014.

27 O znaczeniu bieli w obrazach Gierowskiego m.in.: Z.Taranienko, *Rozmowy o malarstwie*, Warszawa 1987, s. 57; P. Sztabińska, *Geometria a natura*, *Polska sztuka abstrakcyjna w drugiej połowie XX wieku*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010, s. 51-52; S.J. Ruksza, *Wobec Bieli. Dekalog Stefana Gierowskiego*, w: *Sol Invicus. Malarstwo a chrześcijaństwo we współczesnej sztuce polskiej*, pod red. tegoż, Galeria Sztuki Współczesnej BWA w Katowicach, Katowice 200, s. 63-75; J. Zagrodzki, *Wstęp* w: *Gierowski i Krzywe Koło*, katalog wystawy, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2003, s. 20.

28 E. Dzikowska, *Artyści mówią. Wywiady z mistrzami malarstwa*, Rosikon Press, Warszawa 2012, s. 108.

z monumentalnymi znakami, w innych odczuwa się większą ekspresję. Powszechności i jasności słownego przekazu zdaje się odpowiadać prostota, choć nie uproszczenie, kompozycji.

> Nie chciałem, by obrazy poświęcone *Dekalogowi* stały się zestawem symboli. Myślę, że moje rozwiązanie było uczciwe: Prawdziwe symbole tworzą wieki kultury. Można było je przyjąć i odpowiednio poustawiać, na przykład poprzekreślać wszystkie zakazy. Ale nie o to chodziło. Chciałem pokazać obraz o zabijaniu czy o kradzieży...[29].

Poza wspomnianym już przyjęciem tradycyjnych znaczeń jasności i ciemności, inną ujednolicającą myślą dla całego cyklu jest zastosowanie żywych, czystych barw. W kilku przypadkach skontrastowane zostały one z czernią lub innymi ciemno-brudnymi odcieniami, które niosą skojarzenia z grzechem, złem, pejoratywnie nacechowaną nicością, buntem lub cieniem. Zestawy kolorystyczne wykorzystujące barwy podstawowe i dopełniające są często ostre choć, stosownie do zamierzonego wydźwięku, artysta korzystał również z bardziej stonowanych zestrojów.

Z wypowiedzi autora wiemy, że każdy obraz stanowił osobne wyzwanie, domaga się zatem osobnego rozkodowania, dotarcia do właściwej sobie logiki twórczej, w co powinny być włączone obok intelektu – emocjonalność i intuicja, otwartość na nieoczywiste konotacje, wrażliwość na sugestie koloru budowane jego natężeniem, temperaturą, relacjami oraz namysł nad formą. Poza omawianym już pierwszym dziełem, dwa inne – odwołujące nas do biblijnych nakazów, posiadają wyraźnie afirmatywną wymowę. Kompozycja obrazująca przykazanie trzecie: „Pamiętaj abyś dzień sobotni święcił" (Ex 20,8) to układ wertykalnych pasków wielobarwnych, harmonijnych tonów, które dążą ku górze, ku bieli. Stając się coraz bardziej świetliste, transparentne przywodzą na myśl nastrój lekkości, wyjścia z przestrzeni profanum i zgiełku powszedniego czasu ku radości święta. Z kolei obraz odnoszący się do czwartego przykazania: „Czcij ojca twego i matkę twoją"(Ex 20,12) domaga się bardziej złożonej interpretacji, dla której naprowadzeniem będą słowa autora odtwarzające sposób jego myślenia: „Szukałem takiej pary kolorów, o których można powiedzieć: żeński i męski. Różne temu odpowiadały, wybrałem akurat żółty i błękitny, według mnie najbardziej przekonujące. Zieleń wynikająca z ich połączenia jest jakby dzieckiem tych kolorów – i powinno je czcić. Tło – ta czerwień – była mi potrzebna do zamknięcia kompozycji, ale też oczywiście można odczytać ją symbolicznie: czerwony to kolor miłości, z niej

29 Z. Taranienko, *Malowanie dekalogu*..., dz. cyt. s. 75.

powstaje nowe życie poprzez Biel tchnięte”[30]. Anna Majhofer, młoda interpretatorka cyklu Gierowskiego, dostrzega z kolei, że: „Doniosłość tajemnicy daru życia unaocznia idealny spokój, porządek wyrażany przez niczym niezmąconą symetrię omawianego obrazu”[31]. Szlachetny majestat kompozycji w połączeniu z zastosowaniem żywych kolorów kojarzy się z prawem podstawowym, które wymaga szacunku.

Pozostałe prace odwołują się do biblijnych zakazów, począwszy od pierwszego, w którym ideologie, religie, ludzkie bałwochwalcze przywiązania reprezentowane są przez poziomo uszeregowane barwy o zmiennym natężeniu mające oddawać „fałszywych bogów”. Przesłaniają one przeświecającą w tle jasność. Szczególną trudność, jak wyznaje artysta, przysporzyło mu przybliżenie drugiego przykazania. Pojawia się tu kształt białej obramowanej czerwienią zygzakowej linii na brązowym tle, która zdaje się odnosić zarazem do Imienia Pana jak i ewokować obecną w Starym Testamencie grozę, potęgę, przestrogę czy bardziej dosłownie błyskawice i grzmoty pojawiające się w obrazowanym fragmencie tekstu. Płótno to, działa mocnym graficznym akcentem. „Nie będziesz zabijał”(Ex 20,13) zobrazowane zostało przez skonfrontowanie dwóch płaszczyzn – uporządkowanych pasm kolorów, na które od heraldycznie lewej z góry opada plama bezwładnej czerni, przywodząca na myśl zło, grzech, negację, chaos, śmierć. Można widzieć tu skontrastowanie bytu dążącego do ładu, posiadającego potencję rozwoju i wzrostu z niebytem, z ruchem zaprzeczającym istnieniu, zabijającym różne jego przejawy, nie tylko przez fizyczny akt, ale również przez wszelkie destrukcyjne formy. Zawłaszczająca czerń bardzo wyraźnie oznacza tu unicestwienie, otchłań bez Boga, martwą nicość. Czerń jest interpretowana przez twórcę w odniesieniu do tradycji, jako śmiercionośna. W warstwie malarskiej przejawia się to pochłanianiem przez nią barw, które znajdując się w jej sąsiedztwie tracą swoją żywotność. Dyskusyjne wydaje się jednak umiejscowienie czerni w górnej strefie, która w ikonografii chrześcijańskiej łączona jest przecież ze światem wyższym, z niebem. Obraz następnego przykazania „Nie będziesz cudzołożył”(Ex 20,14) zbudowany został na zasadzie przeciwstawienia wielu ukośnych dwukolorowych pasów jednemu centralnemu, który przecinając je biegnie w przeciwną stronę niczym znak przekreślenia, zakazu. Ten odznaczający się na pierwszym planie pas tworzą barwy dopełniające – niebieska i pomarańczowa w jej środku.

> Niebieski i pomarańczowy to kolory komplementarne. Tylko one pasują, inne nie są ze swoją parą. Pozostałe, niedobrane pary skomponowałem

30 *S. Gierowski*..., Warszawa 2015, dz. cyt., s. 155.

31 A. Majhofer, w: *Stefan Gierowski*... dz. cyt., Warszawa 2015, s. 153.

> jednak w ten sposób, żeby były ładne, cieszące oko, bo taki jest powód cudzołóstwa – to przyjemność, rozrywka, taki smaczek w życiu. Ta różnorodność pociąga, kusi do odmiany[32].

Znakowa forma i zestawienie barw kryją zatem ważki przekaz etyczny. Obraz w połączeniu ze słowem staje się swoistą interpretacją biblijnego zakazu, ewokuje treść odwołując się do zmysłu wzroku. Przesłanie wydaje się proste i jednoznaczne, ale też stawia pewne wymagania wyobraźni. Można przypuszczać, że jego odczytanie bez autorskiego komentarza, może rodzić trudności. Do przedstawienia „Nie będziesz kradzieży czynił"(Ex 20,15) wykorzystał artysta prawo egalizacji chromatycznej – czerwone i niebieskie pasy oddziałują na siebie w ten sposób, że zarówno niebieski traci swoją głębię, jak i czerwień właściwą jej witalność, jakby barwy okradały się nawzajem, zrównywały w kierunku fioletu. W tle pojawia się jeszcze mroczna plama – cień wprowadzający niepokój w zastany układ. Analizując przykazanie „Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu świadectwa fałszywego" (Ex 20,16) twórca znowu odwołuje się do procesów zachodzących między farbami: „szukałem prawdy o cechach barwy, która byłaby odpowiednikiem tego, co zawiera przykazanie"[33]. Prawda oddana została tu jako czysty, jednoznaczny niczym ewangeliczne „tak, tak; nie, nie" kolor podstawowy: niebieski, żółty, czerwony; kłamstwo zaś zasugerowane zmieszaniem tych barw, swoistym melanżem uniemożliwiający ich dokładne określenie. Fałsz zdaje się splątany, czerpie z różnych źródeł, ale je miesza, zagłusza, wprowadza nieład i niepewność. Wreszcie wieńczące cykl płótno – odniesienie do ostatniego przykazania: „Nie będziesz pożądał…" (Ex 20,17). Malarz zadecydował by nie ukonkretniać przedmiotów pożądania.

> Wyobraziłem sobie pożądanie jako pewną siłę. Przyjąłem do tego kolor oranżowy, najsilniejszy i najbardziej intensywny. Wydawało mi się, że masa tego koloru, która idzie na fiolet, uzmysławia, że nadmiar jej działania wchodzi w to, co ma ciemną barwę – nie prowadzi do niczego dobrego […] brak jednak w tym obrazie oceny, czy samo pożądanie jest dobre czy złe[34].

32 *S. Gierowski*… Warszawa 2015, dz. cyt., s. 181.

33 Tamże, s. 199.

34 Tamże, s. 209.



Stefan Gierowski, *Malowanie Dziesięciorga Przykazań*, Kościół Mariacki w Gdańsku, 2015, mat. Fundacja Gierowskiego

Ognisty oranż, złączenie czerwieni i żółci, których pasemka są widoczne, przypomina płomień. Nieugaszone pożądanie, kojarzy się zatem z żywiołem. Jego ruch zapada się i wytraca w ciemnym, brudnym fiolecie, który według Kandyńskiego „ma w sobie coś chorobliwego, zgaszonego, coś smutnego"[35]. Pożądanie nie znajduje spełnienia. Dla podkreślenia dramatyzmu etycznego napięcia zostały tu wykorzystane również różnice fakturowe. Pozbawiony porządkującego działania linii horyzontalnych czy wertykalnych, obraz należy do najbardziej dynamicznych w całym cyklu.

Czy pozbawione słownego komentarza prace niosą skojarzenia z konkretnymi przykazaniami? Jest w nich monumentalna prostota, klarowność, zdyscyplinowanie, dobitność syntetyzmu. Jest pobudzająca gra barw i coś, co każe wnikać głębiej w ich sens. Niektóre mogłyby z powodzeniem stanowić osobne dzieła, niekoniecznie powiązane z przypisaną im wymową. W innych uderza hermetyzm abstrakcji, która oswojona może być dopiero po wprowadzeniu wyjaśniających tropów. Z kolei te najbardziej sugestywne, mówiące za pomocą prostych antytez obrazy, mogą budzić sprzeciw wobec swej jednoznaczności. Artystyczna wartość poszczególnych płócien wydaje się nierówna. A jednak cały cykl porusza, dotyka zgodnie z zamierzeniem twórcy, tych emocjonalnych stanów w człowieku, do których nie dociera malarstwo figuratywne. Wśród komentarzy

35 W. Kandynski, *O duchowości w sztuce*, Łódź 1996, s. 97.

dotyczących dzieła pojawiły się głosy doceniające jego rangę i takie, które widzą w samej realizacji porażkę artysty. W rozważaniach tych proponuję jeszcze jedną perspektywę w jakiej może być odebrane *Malowanie Dziesięciorga Przykazań* Gierowskiego.

Świadectwo o Istnieniu

Podjęcie problematyki fundamentalnej i wyrażenie jej językiem malarstwa abstrakcyjnego przez twórcę uznanego za klaska polskiej sztuki nowoczesnej, to stworzenie pomostu między tym, co objawione, dawne, powszechne, a tym, co zrodziło się w ubiegłym wieku w ramach awangardy i wciąż ewoluuje. Wartość tego artystycznego zamysłu polega również na tym, że jest to zamanifestowanie anty-relatywistycznej postawy i próba ponownego wejścia w dialog z odbiorcą poprzez odniesienie do najistotniejszych kwestii etycznych. Ma to szczególny wydźwięk na tle tendencji, które od czasu pierwszych przejawów anty-sztuki do dziś, propagują w obszarze tzw. *artworld'u* nihilistyczne, manipulujące świadomością odbiorcy, postawy[36].

Omawiany cykl Gierowskiego postawiłabym, podążając za sposobem myślenia Anny Grzegorczyk, po stronie sztuki ikonicznej. Polska filozofka i kulturoznawczyni, odwołując się do znanej koncepcji francuskiego fenomenologa J.L. Mariona[37], przeprowadzającej rozróżnienie między ikoną a idolem, do sztuki ikonicznej, zalicza obok ikony wschodniej również dzieła wybranych twórców współczesnych, także tych, którzy posługują się abstrakcją[38]. Sztuka ikoniczna jest sztuką obecności,

36 Warto przy tej okazji odwołać się do tekstu C. Sourgins, *Zmagania widza ze sztuką współczesną*, tłum. Paweł Ignaczak, „Artium Questiones" XXI, 2010, s. 201-224. Za zwrócenie mi na niego uwagę dziękuję Ewie Chudybie.

37 J.L .Marion, *Bóg bez bycia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996. Koncepcja Mariona „ikony i idola" okazała się operatywna i jest brana pod uwagę zarówno przez artystów, jak i filozofów czy badaczy sztuki. Wskazuje się przy tym na pewne ambiwalencje, które zawiera oraz na fakt arbitralnego posługiwania się nią przez samego autora. Zwraca także uwagę ostra krytyka Mariona pod adresem sztuki współczesnej, a także zaliczenie uznawanych za mające metafizyczny wydźwięk obrazów Marka Rotkho do „idoli". Tego typu konstatacje jawią się jako dyskusyjne. Por. M .Murawska, *Obnażyć sztukę. Fenomen dzieła sztuki w fenomenologii Jeana Luca Mariona i Henriego Maldineya*, w: *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/Zastosowania/Konteksty*, red. I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberg, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012, s. 265-286.

38 A. Grzegorczyk, *Humanistyka i obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 99-112. Autorka rozwija interpretację sztuki ikonicznej w odniesieniu do twórczości A. Rząsy i J. Berdyszaka. Zastosowanie koncepcji Mariona przez Annę Grzegorczyk jest mi szczególnie bliskie, dlatego odwołuję się do niego w przedstawionym tekście.

> wyrazem powrotu do źródła, arche, Logosu, prawdy, obiektywności [...] Jest to próba afirmatywna, pamiętająca o arche i eschatonie, czyli „o byciu i nicości, o Bogu i stworzeniu, o Dobru i złu", a więc – o rzeczywistości[39].

Tak pojmowana sztuka ikoniczna, w przeciwieństwie do idolatrycznej, przybierającej postać symulakrów, przyjmuje „przymus scalania" wraz z zadaniami uniwersalizującymi, przeciwstawia się procesowi, desakralizacji i dehumanizacji i jako taka stanowi wsparcie dla odradzającej się humanistyki obecności. Wsparcie to, jak pisze autorka

> przejawia się w źródłowym dla niej [sztuki ikonicznej – A.T.] esencjalizmie metafizycznym, będącym swego rodzaju kontrpropozycją dla rozpoczętego w koncepcji Heideggera procesu „zwijania metafizyki". Oferuje ona w tym względzie formy i środki wyrazu dla rzeczywistości zintegrowanej, ujmowanej w spójnej wizji świata i człowieka, nie stroniąc przy tym od jej eschatologizacji[40].

Pierwszy obraz cyklu Gierowskiego, rozegrany w bieli jest swoistym świadectwem o Istnieniu, za którym opowiada się twórca. Wobec Bieli, która jest początkiem wszystkich kolorów rozgrywa się cały dramat, bogactwo i różnorodność ludzkiego doświadczenia wyrażone językiem barw i form. Zdaniem artysty abstrakcja musi coś wyrażać. „Nie przedstawiać, ale właśnie wyrażać"[41]. Wychodząc poza poszukiwania sztuki zamykające ją w sobie samej, co było tak znamienne dla wielu z jej XX-wiecznych dróg, mających swą kontynuację do teraz, artysta otwiera siebie i odbiorcę na zagadnienia podstawowe dla ludzkiej egzystencji. Przywołując jeszcze jedno z antytetycznych zestawień, jakie zebrała Anna Grzegorczyk przeciwstawiając semantykę obecności semantyce przedstawienia, dzieło Gierowskiego postawiłabym po stronie tego co „jest" (mocne ontologicznie), nie zaś tylko „jawi się" (słaba ontologia).

39 Tamże, s. 110.

40 Tamże, s. 109.

41 E. Dzikowska, *Artyści mówią*, dz. cyt., s. 104.

Bibliografia

DZIKOWSKA Elżbieta. 2012. *Artyści mówią. Wywiady z mistrzami malarstwa*, Warszawa: Rosikon Press, 104-114.

FLORENSKI Paweł. 1981. *Ikonostas i inne szkice*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

FORSTNER Dorothea. 1990. *Świat symboliki chrześcijańskiej.* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Gierowski i Krzywe Koło. Katalog wystawy. 2003. Łódź: Muzeum Sztuki.

GIEROWSKI Stefan. 2003. *Cztery drobne informacje,* w: *Sol Invicus. Malarstwo a chrześcijaństwo we współczesnej sztuce polskiej,* S.J.Ruksza (red.). Katowice: Galeria Sztuki Współczesnej BWA, s. 57-61.

GRZEGORCZYK Anna. 2014. *Humanistyka i obecność*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

KANDYŃSKI Wasyl. 1996. *O duchowości w sztuce.* Łódź: Państwowa Galeria Sztuki w Łodzi.

KNAPIŃSKI Ryszard. 1990. *Powrót na Synaj,* W *Stefan Gierowski. Dekalog W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku*. Katalog wystawy. Lublin: Muzeum Uniwersyteckie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

LURKER Manfred. 1989. *Słownik obrazów i symboli biblijnych.* Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.

KOSTOŁOWSKI Andrzej. 2014. Odyseje abstrakcji. Kilka uwag o abstrakcji i duchowości, „Dyskurs. Pismo naukowo-artystyczne ASP we Wrocławiu" 18: 74-91.

KOWALSKA Bożena. 1990. *Dekalog Stefana Gierowskiego*. „Projekt" 3: 69 n.

KOWALSKA Bożena. 2016. *Język geometrii – półwiecze przemian*. Radom: Mazowieckie Centrum Sztuki Współczesnej „Elektrownia".

MACH Małgorzata. 1992. *Dwie wystawy Gierowskiego w Krakowie*. „Obieg" 6-8: 59-60.

MARION Jean Luc. 1996. *Bóg bez bycia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

MICHALSKI Jan. 1991. *Lata osiemdziesiąte w malarstwie Gierowskiego*, w: *Stefan Gierowski. Malarstwo* (red. tegoż), 19-24. Kraków: Galeria Zderzak.

MURAWSKA Monika. 2012. *Obnażyć sztukę. Fenomen dzieła sztuki w fenomenologii Jeana Luca Mariona i Henriego Maldineya*, : *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/Zastosowania/Konteksty*, I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberg, (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 265-286.

ROCHECKA Mirosława. 2007. *Tajemnice światła i koloru. Abstrakcja i sacrum*. Toruń: Wydawnictwo UMK.

ROGOZIŃSKA Renata. 2009. *Ikona w sztuce XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

ROGOZIŃSKA Renata. 2002. *W stronę Golgoty. Inspiracje Pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970-1999*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

ROGOZIŃSKA Renata. 2016. *Wiary-godość abstrakcji. Witraże sakralne Adama Brinckena* W *Forma i tajemnica. Adam Brincken. Malarstwo abstrakcyjne w przestrzeniach sakralnych*, 7-19. Kraków: Wydawnictwo Grupa Tomami.
RUKSZA Stanisław J. 2003. *Wobec Bieli. Dekalog Stefana Gierowskiego*, w: *Sol Invicus. Malarstwo a chrześcijaństwo we współczesnej sztuce polskiej* (red. tegoż), Katowice: Galeria Sztuki Współczesnej BWA, 63-75.
Stefan Gierowski. Malarstwo. 1991. Katalog wystawy. Kraków: Galeria Zderzak.
Stefan Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań. W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku. 1989. Katalog wystawy. Warszawa 24 listopada – 1989 – 13 stycznia 1990, Warszawa: Muzeum Archidiecezji Warszawskiej.
Stefan Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań. W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku. 2015. Oprac. M. Gierowska-Dybalska. Warszawa: Fundacja Stefana Gierowskiego.
The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890-1985. 1986. Ed. M. Tuchman. Los Angeles: Los Angeles Country Museum of Art and Abeville Press.
STOPCZYK Stanisław K. 1993. *Między Platonem a Mojżeszem*. „Art. & Business", nr 1-2: 73-78.
STROKER Wessel.2008. *The Rothko Chapel Paintings and the Urgency of the Transcendent Experience*, „International Journal for Philosophy of Religion" 64: 89-102.
SZTABIŃSKA Paulina. 2010. *Geometria a natura*, *Polska sztuka abstrakcyjna w drugiej połowie XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
TARANIENKO Zbigniew. 2004. *Dialogi o sztuce*. Warszawa: PIW.
TARANIENKO Zbigniew. 2010. *Obszary abstrakcji. Dialogi o malarstwie ze Stefanem Gierowskim*. Warszawa: Wydawnictwo ASP w Warszawie V.
UJMA Magdalena. 1992. *Wszechświat skończony, ale nieograniczony*. „Kresy" 12: 190-193.
ZAGRODZKI Janusz. 2000. *Malarstwo absolutne Stefana Gierowskiego*. „Pokaz. Pismo krytyk artystycznej" 30-31: 25-26.
ZAGRODZKI Janusz. 2006. *Stefan Gierowski*. Warszawa: Galeria Prezydencka.



Agnieszka Tes – historyczka sztuki, malarka stowarzyszona w Związku Polskich Artystów Plastyków, doktorantka kulturoznawstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się również niezależną krytyką sztuki. Publikowała m.in. w pismach: „Glissando", „Fragile", „Wiadomości ASP", „Głos Plastyków", kwartalniku „Ethos" oraz w katalogach wystaw i wydawnictwach zbiorowych. Swoje zainteresowania badawcze koncentruje na problematyce malarstwa, zwłaszcza abstrakcyjnego, wybranych aspektach sztuki współczesnej, a także fenomenie obserwowanego aktualnie wzrostu zainteresowania ikoną.

Leszek Gęsiak SJ
Akademia Ignatianum w Krakowie
leszek.gesiak@ignatianum.edu.pl

Radio Watykańskie: tożsamość ewangelizacyjna – w stronę nowych rozwiązań

STRESZCZENIE

Radio Watykańskie służy Kościołowi od 1931 r. Miało być łącznikiem między Papieżem i wiernymi, nowoczesnym narzędziem ewangelizacji, a także potwierdzeniem niezależności nowego wówczas podmiotu prawa międzynarodowego jakim było Państwo Miasta Watykańskiego. Misja ewangelizacyjna radia, która jest podstawą jego tożsamości, od początku prowadzona jest w wielu językach. Rosnące koszty utrzymania oraz nowe rozwiązania technologiczne wymusiły w ostatnich latach głębszą refleksję nad dalszym kształtem rozgłośni. Konieczne były konkretne zmiany strukturalne i programowe. Papież Franciszek utworzył Sekretariat ds. Komunikacji, który ma zintegrować i unowocześnić wszystkie podmioty medialne Stolicy Apostolskiej. Proces ten rozłożony jest na cztery lata i ma zostać sfinalizowany do końca 2018 r.

SŁOWA KLUCZOWE: ewangelizacja, Franciszek, media, papież, radio, Radio Watykańskie, reforma, rozgłośnia, Stolica Apostolska, technologie, tożsamość, Watykan

ABSTRACT

Vatican Radio: Focus on evangelization – Changing shape

Vatican Radio has been serving the Church since 1931 as a modern means of evangelization. Its founding demonstrated the new status of

the Vatican City State as a sovereign state in international law. Vatican Radio has constantly linked the Holy Father with the faithful and carried out its mission of evangelization, its core identity, in many languages. But with increasing costs and the new communications technologies, it recently became urgent to reflect deeply on what shape the radio should take in future. In 2015, Pope Francis established the Secretariat for Communications and tasked it with integrating and modernizing all the media units and functions of the Holy See. The four-year reform process includes structural and program changes for Vatican Radio and should be completed by the end of 2018.

KEYWORDS: broadcaster, evangelization, Francis, Holy See, identity, media, pope, radio, reform, Vatican, Vatican Radio, technologies

Kiedy po raz pierwszy w 1931 r., dzięki falom radiowym, popłynął głos papieski z Watykanu, wydawało się, że dokonał się niewyobrażalny postęp historyczny, zarówno jakościowy i technologiczny[1]. Odtąd bowiem Ojciec Święty, a za jego pośrednictwem cały Kościół powszechny, otrzymał nowe narzędzie działalności apostolskiej, w pełni niezależne od podmiotów zewnętrznych.

Sama myśl o tym, by głosząc papieskie orędzie uciekać się do pomocy fal radiowych, wpisana jest w konkretną historię. Zaczyna się ona w 1870 r., kiedy wcielono do zjednoczonych Włoch Państwo Kościelne. Papież Pius IX został wówczas zmuszony do schronienia się w Watykanie z zakazem wychodzenia na ziemię włoską. De facto zatem stał się on sam, jak i jego bezpośredni następcy, „więźniami Watykanu".

Sytuację tę zmieniły dopiero podpisane przez Stolicę Apostolską i Włochy w 1929 r., za pontyfikatu Piusa XI, Traktaty Laterańskie. Uznawały one m.in. papieża za suwerennego władcę tzw. Państwa Miasta Watykańskiego, czyli wydzielonej Kościołowi części Rzymu. Papieże i mieszkańcy Watykanu mogli odtąd opuszczać jego terytorium. Jednak wobec rodzącego się faszyzmu i niepewnej sytuacji politycznej, a także pojawienia się nowej technologii przekazu dźwięku zwanej radiem, Pius XI dostrzegł nowatorską możliwość komunikowania się ze światem zewnętrznym,

1 12 lutego 1931 r. dokładnie o godz. 16:49 Ojciec Święty Pius XI rozpoczął w języku łacińskim swoje pierwsze przesłanie radiowe na falach niezależnej, papieskiej rozgłośni. Ten moment przyjmuje się oficjalnie za inaugurację Radia Watykańskiego; por. F. Bea, *Qui Radio Vaticana. Mezzo secolo della Radio del Papa*, Edizioni Radio Vaticana, Watykan 1981, ss. 37-49.

poza mury Watykanu. Na wypadek zatem ewentualnego ponownego zamknięcia głowy Kościoła w Watykanie, radio rozwiązywałoby problem docierania bez przeszkód i ograniczeń papieskich przesłań i przemówień daleko poza granice nowego kościelnego państwa[2].

Powstanie Radia Watykańskiego

Pomysł ten udało się zrealizować niezwykle szybko. Pomogła w tym przyjaźń łącząca kard. Eugenio Pacelliego z Guglielmo Marconim, laureatem nagrody Nobla w dziedzinie fizyki za wkład w rozwój telegrafii bezprzewodowej[3]. Kard. Pacelli, który później został wybrany Papieżem, poprosił Marconiego by pomógł mu wprowadzić w Sekretariacie Stanu sieć telefoniczną oraz utworzyć nadającą na falach krótkich stację radiową[4]. Tak się też stało.

Nowa stacja nadawcza w Watykanie była gotowa do inauguracji w lutym 1931 r. Pierwotnie określana była nazwą „Stacja HVJ"[5], z czasem jednak przylgnęła do niej na stałe nazwa: Radio Watykańskie. Podczas ceremonii inauguracyjnej, tuż przed wypowiedzianymi przez Piusa IX pierwszymi słowami na falach eteru, Marconi wskazał:

2 Por. M.J. Matelski, *Vatican Radio. Propagation by the airwaves*, Praeger, Westport, Connecticut-London 1995, s. 18.

3 Jak pisze ks. Eustace Sequeira, kard. Pacelli wspomniał Ojcu Świętemu Piusowi XI, że warto rozważyć możliwość wykorzystania przez Stolicę Apostolską nowego medium, którym było radio, do działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Dzięki technologii nadawania „na falach" żaden z papieży nie będzie nigdy skazany ponownie na izolację: geograficzne i polityczne granice staną się praktycznie bez znaczenia (*He suggested that the Holy See investigate the possibilities of incorporating a new medium, "radio" into Church evangelisation. With "airwaves" of broadcast technology, no Pope could ever be driven into isolation again: geographic and political borders had become virtually meaningless*); por. E.M.A. Sequeira, *Vatican Radio is Faithful to its Calling as 'The Voice of the Pope'*, Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 2008, s. 13-14; cyt. za: M. Marchione, *Consensus and Controversy: Defending Pope Pius XII*, Paulist Press, New York 2002, s. 174.

4 Wspominała o tym żona Marconiego w rozmowie przeprowadzonej z nią przez Radio Watykańskie z okazji 40 rocznicy powstania rozgłośni: *Pius XI zadzwonił któregoś dnia w 1929 r. do Guglielmo, tuż po porozumieniu (między Włochami i Watykanem) i zapytał go, czy byłby gotów zbudować mu nowoczesną i mocną stację radiową (Pius XI called Guglielmo one day in 1929, immediately after the reconciliation (between Italy and Vatican), and asked him if he would be prepared to set up a modern and powerful radio station for him)*; por. E.M.A. Sequeira, dz. cyt., s. 13-14; cyt. za: J. Beljan, *Radio e il Mandato Evangelico di Christo, discertazione ad Lauream,* Rome 1989, s. 85.

5 Skrót HVJ pochodził od angielskich słów: H – Hoy See (Stolica Apostolska), V – Vatican (Watykan) oraz J – Jesus Christ (Jezus Chrystus); por. M.J. Matelski, dz. cyt., s. XVI.

> Za chwilę Jego Świątobliwość Papież Pius XI zainauguruje stację radiową Państwa Watykańskiego. Fale elektryczne będą niosły jego czcigodne słowa pokoju i błogosławieństwa na cały świat. Od prawie dwudziestu wieków papieże przekazywali swe inspirujące przesłania wszystkim ludziom, ale to teraz, po raz pierwszy w historii, papieski głos na żywo będzie słyszany równocześnie we wszystkich częściach globu. Z pomocą Boga Wszechmogącego, który oddał tak tajemnicze siły przyrody do dyspozycji człowieka, byłem w stanie przygotować ten instrument, który przekaże wiernym na całym świecie niosący pociechę głos Ojca Świętego[6].

Sam Papież miał nadzieję i doskonałą intuicję, że to właśnie owo dopiero rodzące się w świecie dziecko nowych technologii będzie bardzo skutecznym narzędziem ewangelizacji. Najlepiej świadczy o tym jego pierwsze, radiowe orędzie, które wygłosił tuż po inauguracji watykańskiej rozgłośni. W poszczególnych jego częściach zwracał się w nim kolejno do: całego stworzenia, Boga, katolików, hierarchii, duchownych, misjonarzy, wszystkich wiernych, niewiernych i poszukujących, rządzących i podwładnych, bogatych i biednych, pracowników i pracodawców, cierpiących i prześladowanych[7]. Mówił wtedy m.in.:

> Będąc, przez tajemnicze zrządzenie Boga, następcą Księcia Apostołów, dla których nauczanie i głoszenie z boskiego polecenia jest skierowane do wszystkich narodów i wszelkiego stworzenia, i mogąc po raz pierwszy skorzystać w tym miejscu ze wspaniałego wynalazku Marconiego, kierujemy się wpierw ku wszystkim rzeczom i wszystkim ludziom, mówiąc im, teraz i później, zgodnie ze słowami Pisma Świętego: „Uważajcie, niebiosa, na to, co powiem, słów moich ust słuchaj, ziemio" (Pwt 32,1). „Słuchajcie tego, wszystkiego narody, nakłońcie uszu, wszyscy, co świat zamieszkujecie, wy, niscy pochodzeniem, tak samo jak możni, bogaty na równi z ubogim!" (Ps 49,2-3). „Wyspy, posłuchajcie Mnie! Ludy najdalsze, uważajcie!" (Iz 49,1)[8].

6 „Within a few moments the supreme Pontiff, his Holiness, Pius XI will inaugurate the radio station of the State of Vatican City. The electric waves will carry his august words of peace and benediction throughout the world. For nearly twenty centuries the Roman Pontiffs have given their inspired messages to all people, but this is the first time in history that the living voice of Pope will have been heard simultaneously in all parts of the globe. With the help of Almighty God, who places such mysterious forces of nature at mankind's disposal, I have been able to prepare this instrument that will give to the faithful throughout the world the consolation of hearing the voice of the Holy Father"; por. M.J. Matelski, dz. cyt., s. 19.

7 Por. Pius XI, *Nuncium Radiophonicum Diei XII Februarii MDCCCOXXXI*, w: Acta Apostolicae Sedis, Annus XXIII, Vol. XXIII. Num. 3, 5/03/1931, ss. 65-70.

8 Por. tamże, s. 65.

Podkreślał zatem to, co wcześniej wskazał Marconi, a co wydawało się dla nowego narzędzia apostolskiego elementem kluczowym: odtąd będzie można słuchać słów następcy św. Piotra w każdym zakątku globu, na całym świecie.

Rozpoczęcie działalności papieskiego radia było wydarzeniem bez precedensu i odbiło się szerokim echem i wielkim zainteresowaniem na całym świecie. Jedna z najpoczytniejszych wówczas włoskich gazet pisała:

> Po raz pierwszy w historii żywy głos Namiestnika Boga fizycznie, i w tym samym czasie, był słyszany na przeciwległych krańcach ziemi. (...) W czasach i w świecie, w których zaprzeczanie Absolutowi zagraża obecnie wyschnięciem samych źródeł Życia, głos Papieża, po raz kolejny zaapelował o poszanowanie praw, których Rzym jest strażnikiem: w języku rzymskim, z Rzymu wiecznego, apelował o prawa odwieczne[9].

Umocnienie podmiotowości Watykanu

Była jeszcze druga korzyść płynąca z powstania nowej rozgłośni. Pius XI widział bowiem w swoim radiu znak niezależności nowopowstałego podmiotu prawa międzynarodowego. Utworzone na mocy Traktatów Laterańskich mini-państewko, otoczone grubymi murami, miało jedynie 440 tys. m^2, z czego aż 55 tys. m^2 zajmował sam Pałac Apostolski. Najdłuższa odległość między dwoma punktami w Państwie Miasta Watykańskiego to 1045 metrów[10]. Na pierwszy rzut oka wydaje się zatem wprost niewiarygodne, że posiadając tak małe terytorium można ustanowić niezależne państwo. Dlatego też, w koncepcji Ojca Świętego, powagę polityczną tego miejsca mogła nadać właśnie niezależna rozgłośnia. Miała być ona namacalnym dowodem suwerenności tego państwa i znakiem jego niezależności duchowej. Stąd też już w 1925 r., czyli cztery lata przed podpisaniem Traktatów, Papież podjął pierwsze kroki w kierunku powstania radia. Pisał o tym w specjalnej nocie do inżyniera Luigi Respighi przyszły pierwszy dyrektor Radia Watykańskiego, a wówczas rektor

9 „Per la prima volta nella storia la viva voce del Vicario di Dio è stata fisicamente e simultaneamente udita dagli estremi confini della terra. (…) In un'età e in un mondo in cui la negazione dell'Assoluto minaccia ormai d'inaridire le fonti stesse della Vita, la voce del Pontefice ha levato, ancora una volta l'appello alle Leggi che Roma custodisce: nella lingua romana, da Roma eterna, l' appello alle Leggi eterne"; por. „La Tribuna", 14.02.1931, cyt. za: F. Bea, dz. cyt., s. 45-46.

10 Por. B. Fernando, dz. cyt., s. 10.

Uniwersytetu Gregoriańskiego i przewodniczący Papieskiej Akademii Nauk, ks. Giuseppe Gianfranceschi SJ[11].

Nie ulegało wątpliwości, że nowa rozgłośnia, będąca de facto rozgłośnią Watykanu, czyli nowego podmiotu prawa międzynarodowego, będzie znacznie różniła się od innych stacji narodowych czy państwowych. Państwo Miasta Watykańskiego stanowiło bowiem na mapie świata dosyć osobliwą strukturę polityczną. Wynikało to z całą pewnością z niepowtarzalnego charakteru jego suwerenności. Wykraczała ona znacznie poza wytyczone geograficzne granice nowego państwa obejmując przecież de facto wszystkich katolików na całym świecie[12]. Nowoczesne i niezależne radio stanowiło zatem idealną platformę przekazu papieskiego nauczania o zasięgu praktycznie światowym, bez posądzenia o uzależnienie od jakichkolwiek wpływów politycznych[13]. Jak się później okazało, było to szczególnie istotne w czasie II Wojny Światowej, a także po jej zakończeniu, gdy doszło do trwającego wiele lat podziału politycznego świata, a zwłaszcza Europy. Rozgłośnia dynamicznie wzrastała zatem w sile od samego początku istnienia. Już po sześciu miesiącach funkcjonowania stała się znaczącym narzędziem Kościoła w krzewieniu wiary, wciąż poszerzając zakres swego działania i nadając programy już w siedmiu językach[14].

11 Na nocie widnieje data 25 lipca 1925 r.; por. B. Fernando, dz. cyt., ss. 19-20.

12 Po kilku latach działalności Radia Watykańskiego, w trudnych politycznie czasach II Wojny Światowej, pisał o tym m.in. w 1953 Robert Graham przywołując przemówienie Piusa XII do Stowarzyszenia Korespondentów Zagranicznych: „Stolica Apostolska jest najwyższą władzą Kościoła Katolickiego, a zatem społeczności wyznaniowej, której celów można doszukiwać się w nadprzyrodzonym, zewnętrznym świecie. Tym niemniej Kościół żyje w świecie. Każdy z jej synów i córek – 400 milionów katolików – należy do określonego państwa i narodu. Jednym z najważniejszych zadań Stolicy Apostolskiej jest zawsze to, by zachować na całym świecie między Kościołem a państwami, normalne i, jeśli to możliwe, przyjazne stosunki, by katolicy mogli żyć swoją wiarą w spokoju i pokoju, wspierając ich tam, gdziekolwiek jest to możliwe, w kontynuowaniu ich działalności w wolności (The Holy See is the supreme authority of the Catholic Church, and hence of a religious society whose goals are to be found in the supernatural and in the world beyond. Nevertheless, the Church lives in the world. Each of her sons and daughters – 400 million Catholics – belongs to a particular state and people. It is always one of the essential tasks of the Holy See to see that throughout the entire world. there reigns between church and states normal and, if possible, friendly relations, in order that Catholics may live their faith in tranquillity and peace, support which is constitutes wherever it is allowed to carry on its work in freedom)"; por. C.M. Cianfarra, *The Vatican and the War*, E.P. Dutton, New York 1944, s. 64; cyt. za: M.J. Matelski, dz. cyt, s. 50. Ten cel dotarcia przez radio z papieskim przesłaniem do kościołów lokalnych z entuzjazmem podjął pierwszy dyrektor stacji, ks. Giuseppe Gianfranceschi SJ.

13 Por. M.J. Matelski, dz. cyt., s. 50.

14 Por. tamże, ss. XVI-XVII.

Misja ewangelizacyjna wpisana w tożsamość

Wspomniane wyżej fakty miały decydujący wpływ na ostateczne ukształtowanie się specyficznego charakteru papieskiej rozgłośni i kluczowe elementy jego tożsamości. Powstawały wciąż nowe sekcje językowe, które uwzględniały specyfikę poszczególnych regionów świata, języków i kultur. Inaczej przygotowywano programy dla nowoczesnego świata zachodniego, inaczej dla uwięzionych w komunistycznych okowach narodów zza „żelaznej kurtyny", jeszcze inaczej dla krajów misyjnych czy tych, gdzie trwały zbrojne konflikty i prześladowania wierzących. Radio Watykańskie, ze względu na swoją specyfikę, stało się rozgłośnią państwową o wyraźnym charakterze wyznaniowym. Będąc rozgłośnią Państwa Miasta Watykańskiego jest przecież równocześnie centralną rozgłośnią Kościoła katolickiego. Rozwiązanie to, choć w wypadku Stolicy Apostolskiej zupełnie oczywiste, jest jednak rozwiązaniem specyficznym. Współczesne media państwowe czy narodowe starają się bowiem przede wszystkim o zachowanie pewnego dystansu do kwestii religijnych prowadząc politykę tolerancji oraz różnorodności kulturowej, narodowej i światopoglądowej. W przypadku mediów watykańskich nie mamy jednak do czynienia z elementami narodowościowymi. Osoby związane z Watykanem są bowiem przedstawicielami wielu państw i narodów świata. Sama zaś rozgłośnia Stolicy Apostolskiej jest radiem Papieża, a ten, poza faktem, że jest głową państwa, jest także najważniejszą osobą w Kościele katolickim[15].

Kluczowym elementem tożsamości watykańskiej rozgłośni jest wspomniana wcześniej misja ewangelizacyjna. Zadaniem papieskiego radia, poza informowaniem o działalności Ojca Świętego i instytucji Stolicy Apostolskiej, jest także głoszenie orędzia Ewangelii. Każdy kolejny Papież jest bowiem nie tylko głową państwa, ale przede wszystkim namiestnikiem Chrystusa na Ziemi. Oznacza to, że w pierwszej linii jest on wykonawcą przekazanego przez Jezusa Apostołom polecenia: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu[16]. Dotyczy to przede wszystkim tych sekcji rozgłośni, które kierują swoje audycje na tzw. tereny misyjne, co wiąże się z utrudnionym dostępem miejscowej ludności do Kościołów i placówek duszpasterskich.

15 Począwszy od Piusa XI kolejni Papieże na różne sposoby korzystali w swej posłudze z działalności Radia Watykańskiego. Podejmowali też refleksję nad rolą radia we współczesnej im misji Papieża i Kościoła. Najważniejsze z tych akcentów zostały zebrane w dysertacji doktorskiej ks. Eustace Sequiery obronionej w 2008 r. na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu; por. E.M.A. Sequeira, dz. cyt., s. 175-195.

16 Mk 16,15.

Mimo zmieniających się technologii związanych z nadawaniem programów, niezwykle pomocne wciąż okazują się coraz rzadziej używane w radiofonii zachodniej fale krótkie. Ich charakterystyka pozwala bowiem, przy sprzyjających warunkach atmosferycznych, na przesłanie do odległych o tysiące kilometrów miejsc analogowego sygnału radiowego. Jego jakość techniczna w tradycyjnym zastosowaniu być może odbiega od najwyższych współczesnych standardów jakości dźwięku. Ma jednak tę niekwestionowaną zaletę, że w krajach ubogich, w których często brak jest niezbędnej infrastruktury elektrycznej, informatycznej czy cyfrowej, co nie pozwala na powszechne użycie radiofonicznych nowinek technologicznych, możliwy staje się przekaz informacji bezpośrednio z Watykanu do każdego miejsca na ziemi. Wystarczy bowiem, by znajdował się tam prosty i tani analogowy odbiornik fal o określonej częstotliwości. Chodzi tu głównie o niektóre obszary w Afryce, Azji czy Ameryce Południowej. Ten zatem, wydawać by się mogło, archaiczny sposób emitowania dźwięku, wydaje się być bezpośrednią odpowiedzią na tak częste przypomnienia Papieża Franciszka o konieczności wyjścia na peryferie i dotarcia do ludzi najbardziej opuszczonych, odrzuconych, biednych i zmarginalizowanych.

Podobną rolę rozgłośnia watykańska spełnia w odniesieniu do tych krajów, w których nie są szanowane wolności słowa i wyznania lub gdzie chrześcijanie są prześladowani. W tych miejscach dostęp do Internetu, a tym samym możliwość przesyłania informacji przez portale czy media społecznościowe, jest często kontrolowany przez wrogie Kościołowi reżimy. W takich sytuacjach dotarcie do miejscowych środków społecznego przekazu z przesłaniem papieskim i Dobrą Nowiną jest praktycznie niemożliwe. Jedną z nielicznych możliwości jest zatem ewangelizacja przy pomocy tradycyjnych środków przekazu. Metodę tę wielokrotnie stosowano też wcześniej. Wieści z Watykanu na przykład, mimo sprzeciwu komunistycznych władz „za żelazną kurtyną" i podjętych przez nie działań polegających na systemowym zagłuszaniu programów, docierały do krajów tzw. demokracji ludowej od czasu zakończenia II Wojny Światowej po upadek muru berlińskiego[17].

Inaczej z kolei wygląda sytuacja w krajach rozwiniętych, gdzie widać na co dzień postęp technologiczny i powszechny dostęp ludności do najnowszych rozwiązań technicznych. Mając to na uwadze, od wielu lat rozgłośnia watykańska przestała być tak naprawdę wyłącznie radiem.

17 Przykładem jest Polska, w której znaczenie działalności Radia Watykańskiego w czasie rządów komunistycznym jest bezdyskusyjne. Kronikę działalności Sekcji Polskiej tej rozgłośni opracował ks. Ludwik Grzebień SJ; por. L. Grzebień SJ (red.), *Sekcja Polska Radia Watykańskiego 1938-1988*, Radio Watykańskie, Rzym 1990.

Stopniowo przeobrażała się w multimedialną agencję prasową publikującą nauczanie papieskie i informacje z życia Kościoła na własnym portalu internetowym w ponad 40 językach. Jest równocześnie stale obecna we wszystkich najważniejszych mediach społecznościowych takich jak Facebook, Twitter czy Instagram. To właśnie dzięki nim możliwe jest dotarcie do młodszej części społeczeństw korzystających w bardzo szerokim zakresie z tych nowoczesnych środków przekazu medialnego.

Postęp i nowości technologiczne zmieniały również samo Radio Watykańskie, które by zachować swoją główną misję ewangelizacyjną musiało nieustannie otwierać się na nowe wyzwania. Jak mówił wieloletni dyrektor rozgłośni ks. Federico Lombardi SJ, misja ta pozostaje niezmienna:

> Jesteśmy sługami w głoszeniu Ewangelii, i to w sposób szczególny, to znaczy jako współpracownicy tego sługi Ewangelii, którym jest Ojciec Święty, rzymski Papież[18].

Radio jednak, jak już zaznaczono, coraz mniej było wyłącznie radiem. Stawało się rozwiniętą platformą multimedialną. Tak mówił o tym o. Lombardi już w 2011 r.:

> Dziś słowo „radio" jest często źródłem niejasności i nie zawsze pomaga w zrozumieniu tego, czym naprawdę jesteśmy. Radio sugeruje przede wszystkim anteny i fale, technologię, która charakteryzowała pewną epokę historyczną. Anteny i fale były i są, ale dziś stanowią tylko jeden ze sposobów, dzięki którym przesłanie jest rozprzestrzeniane. Istnieje wiele innych. Istnieją satelity od początku lat 90-tych, jest Internet od drugiej połowy lat 90-tych, jest cyfryzacja wszystkich naszych narzędzi pracy, mamy rozkwit nowych rozwiązań technologicznych, jest konwergencja cyfrowa[19].

18 „Siamo servitori dell'annuncio del Vangelo, e lo siamo in un modo specifico, cioè come collaboratori di quel servitore del Vangelo che è il Santo Padre, il Papa di Roma"; por. F. Lombardi, *80° della Radio Vaticana, una comunità multiculturale aperta al mondo, a servizio del Papa e della Chiesa*, cyt. za: F. Bea, A. De Carolis, *Ottant'anni della Radio del Papa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, t. 2, s. 337.

19 Oggi la parola "radio" è spesso fonte di equivoco e non sempre aiuta la comprensione di ciò che realmente siamo. Radio fa pensare anzitutto alle antenne e alle onde, a una tecnologia che ha caratterizzato un'epoca storica. Le antenne e le onde ci sono state e ci sono, ma sono oggi solo una delle vie attraverso cui il messaggio si diffonde. Ce ne sono molte altre. Ci sono i satelliti dai primi anni 90, c'è l'internet dai secondi anni 90, c'è la digitalizzazione di tutti i nostri strumenti di lavoro, c'è la fioritura delle nuove applicazioni tecnologiche, c'è la convergenza digitale; por. tamże, s. 338.

Radio zatem rozwijało się i zmieniało tak szybko, jak tego wymagały potrzeby czasu, co niestety wiązało się także z olbrzymimi wydatkami, a tym samym coraz większymi trudnościami z utrzymaniem kosztownej infrastruktury na najwyższym poziomie, jak i fachowego personelu technicznego i dziennikarskiego. Niezależnie jednak od tych trudności budżetowych powierzone jezuitom dzieło z całą mocą pełniło swą misję ewangelizacyjną.

Nowa wizja i początek reformy

Wybór 13 marca 2013 r. kard. Jorge Mario Bergoglio SJ na Namiestnika św. Piotra dał nowe światło na sprawy instytucji watykańskich. Dyskusje w czasie poprzedzających konklawe kongregacji kardynałów wskazywały na pilną potrzebę podjęcia przez nowego papieża reformy Kurii Rzymskiej. Wolę podjęcia tego problemu w czasie swego pontyfikatu potwierdzał później niejednokrotnie sam Franciszek. I choć Radio Watykańskie w sensie ścisłym nie stanowiło części watykańskiej kurii, to jednak z oczywistych względów zostało ono wzięte pod uwagę przy refleksji nad ogólnym stanem instytucji Stolicy Apostolskiej[20].

Zmieniająca się rzeczywistość, nowe technologie i rozwiązania techniczne, były w sposób oczywisty wpisane w ciągły proces dostosowywania rozgłośni do tych wyzwań przez kolejne zarządy. Zdaniem Ojca Świętego istniała jednak potrzeba gruntownej reformy wszystkich podmiotów medialnych Stolicy Apostolskiej. Do tej pory bowiem, podobnie jak Radio Watykańskie, każdy z nich funkcjonował w sposób autonomiczny.

Po wielu konsultacjach Franciszek utworzył w Watykanie 30 kwietnia 2015 r. Komisję ds. Reformy Mediów[21]. Jej powstanie oznaczało formalny początek zapowiadanej przez niego szeroko pojętej reformy mediów. Dwa miesiące później, 27 czerwca 2015 r. Ojciec Święty uczynił kolejny krok i opublikował List Apostolski w formie *Motu Proprio* powołujący do życia nową watykańską dykasterię: Sekretariat ds. Komunikacji[22]. Nadał tym

20 O specyficznym statusie Radia Watykańskiego, zwłaszcza w kontekście ustaleń zawartych w Traktatach Laterańskich pisze m.in. Giacomo Ghisani; por. G.R. Ghisani, *La Radio Vaticana tra ordinamento canonico e ordinamento italiano. Il caso del presunto inquinamento elettromagnetico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009, s. 93-99.

21 Por. Radio Watykańskie, „Watykan: utworzenie Komisji ds. Reformy Mediów, http://pl.radiovaticana.va/news/2015/04/30/watykan_utworzenie_komisji_ds_reformy_medi%C3%B3w/1140863 (12.08.2017).

22 Por. Francesco PP, *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae Quibus Secretaria pro Communicatione conditur*, „Acta Apostolicae Sedis", An. et vol. CVII, n. 7, Città del Vaticano 3.07.2015, ss. 591-592.

samym nowe ramy funkcjonowania wszystkim podmiotom medialnym, tym razem włączonym już bezpośrednio w struktury Kurii Rzymskiej. Cel nowej dykasterii został tam bardzo jasno określony: scalić media Stolicy Apostolskiej i zmodyfikować ich funkcjonowanie.

Jak powszechnie wiadomo, największym z nich jest Radio Watykańskie. I to właśnie papieskiej rozgłośni najmocniej dotyczą rozpoczęte wówczas zmiany. Mają one kilka wymiarów. Z jednej strony chodzi o swoistą rewolucję technologiczną, z drugiej zaś o nowe podejście do publikowanych treści. Uproszczone ma być także zarządzanie i administracja całości, co ma doprowadzić do konkretnych oszczędności finansowych. Wszystkie podmioty medialne Watykanu zostaną zsynchronizowane, tracąc dotychczasową podmiotowość i niezależność programową. Docelowo istnieć będzie wyłącznie jedno miejsce, rodzaj informacyjnego węzła centralnego (Content hub)[23], gdzie dochodzić będą wszelkie napływające informacje w formie dźwięków, zdjęć, filmów, wiadomości, informacji dziennikarskich czy umieszczanych na forach społecznościowych. Jak podkreślił prefekt medialnej dykasterii ks. Dario Edoardo Viganò, wszystkie materiały dziennikarskie Stolicy Apostolskiej

> mają być tworzone od samego początku z założeniem, że są przeznaczone dla każdego typu mediów, zgodnie z tym, co nazywamy podejściem transmedialnym (podczas gdy dotychczas tendencją było przenoszenie do sieci języków i formatów związanych z technologiami tradycyjnymi)[24].

23 Por. F. Domingues, *Vatican communications czar says losing money „robs the poor"*, w: Crux, 10.02.2017, https://cruxnow.com/interviews/2017/02/10/vatican-communications-czar-says-losing-money-robs-poor (12.08.2017).

24 Oto większy fragment wypowiedzi ks. Viganò: Reforma będzie miała swój główny trzon technologiczny w sieci internetowej, z następującą strukturą: zamiast portalu news.va oraz stron internetowych Radia Watykańskiego i CTV, będzie tylko jeden węzeł centralny (Content hub), czyli wielojęzyczny portal, gdzie można będzie znaleźć wideo, teksty (ale nie oficjalną dokumentację, która nadal będzie dostępna na stronie internetowej vatican.va), zdjęcia i podcasty. Materiały te mają być tworzone od samego początku z założeniem, że są przeznaczone dla każdego typu mediów, zgodnie z tym, co nazywamy podejściem transmedialnym, podczas gdy dotychczas tendencją było przenoszenie do sieci języków i formatów związanych z technologiami tradycyjnymi (La riforma avrà nella Rete la sua dorsale tecnologica centrale, con questa architettura: al posto del sito Internet news.va e di quelli di Radio vaticana e del CTV vi sarà un unico content hub, un portale multilinguistico dove trovare video, testi (non la documentazione ufficiale, che continuerà a essere reperibile sul sito vatican.va), foto e podcast. Questi materiali dovranno essere prodotti sin dall'origine sapendo che sono destinati a tutti i media, secondo quello che chiamiamo un approccio transmediale, mentre prima la tendenza era quella di trasferire in Rete linguaggi e formati legati alle tecnologie di comunicazione tradizionali); por. M.E. Gandolfi, *Santa Sede – riforma dei media vaticani: convergenza digitale; intervista a mons. Dario Edoardo Viganò*, „Il Regno – Attualità" 4/2017, s. 76.

Koncepcja taka oznacza w kontekście Radia Watykańskiego podporządkowanie go od strony programowej powołanemu wspólnemu dla całej dykasterii zarządowi. Ponadto od strony technologicznej chodzi o przeniesienie ciężaru głównego akcentu emisyjnego z analogowego nadawania naziemnego na emisje cyfrowe oraz za pośrednictwem Internetu. Pierwsze kroki zostały poczynione jeszcze przed formalnym rozpoczęciem reformy. 1 lipca 2012 r. Radio Watykańskie zrezygnowało z nadawania na falach średnich i krótkich na Europę i obie Ameryki. Jak informował wówczas dyrektor rozgłośni ks. Federico Lombardi SJ, decyzja ta wpisała się w trwające od lat przekształcenia techniczno-strukturalne papieskiej rozgłośni[25]. Z czasem następowały kolejne ograniczenia w nadawaniu, w tym m.in. zamknięcie wielojęzycznego kanału analogowego nadającego na Rzym i okolice w styczniu 2017 r.[26]. Niestety praktycznie pozbawiło to dostępu do wiadomości i audycji Radia Watykańskiego wiele mniejszości narodowych, międzynarodowych wspólnot zakonnych i osób starszych posługujących się na co dzień innym językiem niż włoski, a mieszkających w zasięgu nadajników analogowych. Kolejne kroki przewidują utworzenie wspólnego dla wszystkich podmiotów Multimedialnego Ośrodka Redakcyjnego[27]. To w nim mają powstawać gotowe materiały informacyjne i stamtąd będą rozprowadzane różnymi kanałami medialnymi. System winien tak funkcjonować, by informacje były dostępne o każdej porze, w każdym miejscu i na każdym rodzaju odbiornika. Mają być one dostosowane do wykorzystania na wszelkich płaszczyznach multimedialnych, w różnych językach i z zachowaniem różnorodności kulturowej odbiorców. Proces reformy został wstępnie zaprogramowany na cztery lata, powinien zatem zakończyć się do końca 2018 r.

25 Por. Radio Watykańskie, *Radio Watykańskie bez fal średnich i krótkich w Europie i Amerykach*, „Serwis Radia Watykańskiego", 12/06/2012, (http://www.radiovaticana.va/proxy/pol_RG/2012/giugno/12_06_12.html (12.08.2017).

26 Od 7 stycznia 2017 zostało wstrzymane nadawanie programów w kilkunastu językach, w tym w języku polskim, na częstotliwości analogowej 93,3 MHz. Odtąd programy nadawane do tego momentu w tym pasmie możliwe są do odbioru w systemie naziemnym wyłącznie na kanale cyfrowym DAB+; por. Radio Watykańskie, *Radio Watykańskie: ograniczenia w nadawaniu na fali* ultrakrótkiej, http://pl.radiovaticana.va/news/2017/01/06/radio_watyka%C5%84skie_ograniczenia_w_nadawaniu_na_fali_ultrakr%C3%B3/1283598 (12.08.2017).

27 Chodzi o tzw. CEM (Centro Editoriale Multimediale).

Apostolstwo i misyjność: najważniejsze wymiary działalności watykańskich mediów

W czasie trwającej już reformy watykańskich mediów pojawiają się liczne pytania o to, czy podjęte decyzje, a także planowany kierunek dalszych zmian, nie podda w wątpliwość priorytetowego znaczenia ewangelizacyjnej misji Kościoła. Papież przy wielu okazjach zwracał uwagę na słuszność przyjętego kierunku transformacji. Szczególnie mocno wybrzmiało to w jego przemówieniu do pierwszej Sesji Plenarnej Sekretariatu ds. Komunikacji, która odbyła się w Watykanie 4 maja 2017 r. Franciszek zdecydowanie podkreślił wtedy, że podjęta reforma jest nieodwracalna, a także przypomniał raz jeszcze, że nie chodzi w niej o zmiany kosmetyczne mające dotyczyć koordynacji i synchronizacji różnych instytucji medialnych. Celem trwających przeobrażeń jest zbudowanie od podstaw koncepcji i struktury nowego podmiotu medialnego.

> Reforma to nie jakieś tam wybielenie rzeczy. Reforma to nadanie rzeczom nowej formy, zorganizowanie w nowy sposób. Trzeba to robić inteligentnie, łagodnie, ale i z odrobiną – wybaczcie mi to słowo – z odrobiną „przemocy", ale dobrej przemocy, aby przeprowadzić reformę – wskazał Franciszek[28].

We wspomnianym przemówieniu Papież bardzo jasno zaznaczył też i to, że najważniejszą zasadą i kierunkiem prowadzonych reform musi pozostać apostolstwo i misyjny wymiar Kościoła.

> Proszę was, aby waszym przewodnim kryterium było apostolstwo, misyjność, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji naznaczonych przez niedostatek, biedę i trudności, w świadomości, że również tam trzeba dotrzeć za pomocą odpowiednich środków. W ten sposób będzie można zanieść Ewangelię do wszystkich, docenić zasoby ludzkie, nie wyręczając mediów Kościołów lokalnych, a zarazem wspierając te wspólnoty kościelne, które tego najbardziej potrzebują – powiedział Ojciec Święty[29].

28 „Riforma non è "imbiancare" un po' le cose: riforma è dare un'altra forma alle cose, organizzarle in un altro modo. E si deve fare con intelligenza, con mitezza, ma anche, anche – permettetemi la parola – con un po' di "violenza", ma buona, della buona violenza, per riformare le cose"; por. *Discorso del Santo Padre Francesco al partecipanti alla Plenaria della Segreteria per la Comunicazione*, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170504_plenaria-segreteria-comunicazione.html (12.08.2017).

29 „Vi chiedo inoltre che il criterio-guida sia quello apostolico, missionario, con una speciale attenzione alle situazioni di disagio, di povertà, di difficoltà, nella consapevolezza che anche queste oggi vanno affrontate con soluzioni adeguate. Così diventa possibile portare il Vangelo a tutti, valorizzare le risorse umane, senza sostituirsi alla comunicazione delle Chiese locali e, al tempo stesso, sostenendo le comunità ecclesiali che più hanno bisogno"; por. tamże.

Jak zatem widać, mimo koniecznych zmian, priorytety pozostają niezmienne. Radio Watykańskie, które od ponad 87 lat służy właśnie tejże głównej misji Kościoła, choć zmienia swą strukturę, zależność, zarząd i optykę, winno pozostając otwarte na znaki czasu i wyzwania współczesnego świata nadal spełniać swą główną misję. Od 1 stycznia 2017 r. oficjalną pieczę nad rozgłośnią Stolicy Apostolskiej przestali pełnić jezuici, którym została ona powierzona od samego początku istnienia radia. Jednak tak jak za czasów Piusa XI, będące częścią Sekretariatu ds. Komunikacji radio, ma nadal być głosem Papieża i Kościoła, który będzie docierał z misją ewangelizacyjną do najdalszych zakątków Ziemi.

Bibliografia

BEA Fernando. 1981. *Qui Radio Vaticana. Mezzo secolo della Radio del Papa*. Città del Vaticano: Edizioni Radio Vaticana.

BEA Fernando, DE CAROLIS Alessandro. 2011. *Ottant'anni della Radio del Papa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

CIANFARRA Camille M. 1944. *The Vatican and the War*. New York: E.P. Dutton.

DOMINGUES Filipe. 2017. „Vatican communications czar says losing money "robs the poor"". Crux 2017/02/10: https://cruxnow.com/interviews/2017/02/10/vatican-communications-czar-says-losing-money-robs-poor (12.08.2017).

FRANCESCO. 2017. *Discorso del Santo Padre Francesco al partecipanti alla Plenaria della Segreteria per la Comunicazione*. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170504_plenaria-segreteria-comunicazione.html (12.08.2017).

FRANCESCO. 2015. „Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae Quibus Secretaria pro Communicatione conditur". Acta Apostolicae Sedis 7/2015: 591-592.

GANDOLFI Maria Elisabetta, MOCELLIN Guido. 2017. „Santa Sede – riforma dei media vaticani: convergenza digitale; intervista a mons. Dario Edoardo Viganò". Il Regno – Attualità 4/2017: 76.

GHISANI Giacomo Renato. 2009. *La Radio Vaticana tra ordinamento canonico e ordinamento italiano. Il caso del presunto inquinamento elettromagnetico*. Città del Vaticano: Lateran University Press.

GRZEBIEŃ Ludwik SJ (red.). 1990. *Sekcja Polska Radia Watykańskiego 1938-1988*. Rzym: Radio Watykańskie.

MARCHIONE Margarita. 2002. *Consensus and Controversy: Defending Pope Pius XII*. New York: Paulist Press.

MATELSKI Marilyn J. 1995. *Vatican Radio. Propagation by the airwaves*. Westport, Connecticut-London: Praeger.

PIUS XI. 1931. „Nuncium Radiophonicum Diei XII Februarii MDCCCOXXXI". Acta Apostolicae Sedis 03/1931: 65-70.

RADIO WATYKAŃSKIE. 2012. „Radio Watykańskie bez fal średnich i krótkich w Europie i Amerykach". Serwis Radia Watykańskiego 12/06/2012. http://www.radiovaticana.va/proxy/pol_RG/2012/giugno/12_06_12.html (12.08.2017).

RADIO WATYKAŃSKIE. 2015. „Watykan: utworzenie Komisji ds. Reformy Mediów". http://pl.radiovaticana.va/news/2015/04/30/watykan_utworzenie_komisji_ds_reformy_medi%C3%B3w/1140863 (12.08.2017)

RADIO WATYKAŃSKIE. 2017. „Radio Watykańskie: ograniczenia w nadawaniu na fali ultrakrótkiej". http://pl.radiovaticana.va/news/2017/01/06/radio_watyka%C5%84skie_ograniczenia_w_nadawaniu_na_fali_ultrakr%C3%B3/1283598 (12.08.2017).

SEQUEIRA Eustace Maurice Aloysius. 2008. *Vatican Radio is Faithful to its Calling as 'The Voice of the Pope'*. Roma: Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma Aq. in Urbe.



Leszek Gęsiak – jezuita, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Ukończył filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, teologię na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum" w Warszawie oraz eklezjologię ekumeniczną w Instytucie Centre Sèvres w Paryżu. Doktoryzował się na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1996 r. Odbył Trzecią Probację w Australii, a następnie pracował w Katolickim Biurze Informacji i Inicjatyw Europejskich w Brukseli. Był redaktorem naczelnym miesięcznika katolickiego „Posłaniec" i stałym współpracownikiem Radia Kraków. Przez ostatnie lata kierował Sekcją Polską Radia Watykańskiego. Od 2004 r. prowadzi działalność dydaktyczną w dzisiejszej Akademii Ignatianum w Krakowie z zakresu mediów i wielokulturowości. Był również wykładowcą na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

OPEN ACCESS
Varia
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Michał Mękarski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
mekarski@amu.edu.pl

„Katastrofa demograficzna" a percepcja starości
Różne oblicza strachu przed starością

STRESZCZENIE

Polskie społeczeństwo starzeje się w szybkim tempie. Rośnie odsetek osób starszych. W 2050 roku 30% mieszkańców wsi i blisko 35% miast będą stanowiły osoby powyżej 65 roku życia. Obecność osób starszych w przestrzeni publicznej będzie coraz powszechniejsza. Jednocześnie możemy zaobserwować, że starość budzi lęk. Strach obecny jest na kilku płaszczyznach. Dostrzec możemy go w sferze medialnej, ekonomicznej, społecznej czy psychicznej. Obawy przed starością wyrażają zarówno osoby starsze, w średnim wieku, jak i młode pozostające pod wpływem kultu młodości negującego i marginalizującego starość. Artykuł jest próbą zarysowania tego wielopoziomowego zjawiska, jakim są różne oblicza strachu przed starością w Polsce.

SŁOWA KLUCZOWE: percepcja starości, demografia, gerontofobia, samobójstwa osób starszych, kult młodości

ABSTRACT

„Demographic catastrophe" and the perception of old age. Different faces of fear of old age

Polish society is aging at a rapid pace. There is a growing proportion of elderly. In 2050, 30% of the rural population and nearly 35% of the cities will be a people over 65 years of age. Presence of older people in the public space will be increasingly common. At the same time, we can see that old age causes fear. Fear is present on several levels. We can see

it in the sphere of media, economic, social or psychological. Fear of old age express both the elderly, middle-aged and young under the influence of the cult of youth, denier and marginalizing old age. The article is an attempt to scratch the multi-level phenomena that are different levels of fear of old age in Poland.

KEYWORDS: perception of old age, demography, gerontophobia, suicides of the elderly, the cult of youth

Dane i prognozy demograficzne nie pozostawiają złudzeń. Na świecie w latach 50. XX wieku żyło ok. 200 milionów osób mających więcej niż 60 lat. Aktualnie jest ich powyżej 500 milionów. Natomiast prognozy wskazują, iż będzie ich 1,2 miliarda i to w perspektywie najbliższych dziesięciu lat[1]. Polskie społeczeństwo starzeje się w szybkim tempie i może pretendować do miana „społeczeństwa pomarszczonego"[2]. Świadczą o tym opracowania Głównego Urzędu Statystycznego, z których wynika, iż w perspektywie 2050 roku (w porównaniu do roku 2013) spodziewany jest wzrost odsetka osób starszych (mających 65 i więcej lat) o 19% w miastach i o 16,8% na wsi. W związku z tym, udział osób starszych przekroczy 30% na obszarach wiejskich i zbliży się do 35 % na terenach miejskich. W skali kraju liczebność seniorów zwiększy się o 5,4 mln., podczas gdy liczba dzieci (do 14 roku życia), w tej perspektywie czasowej, zmniejszy się o 1 mln. W 2050 roku liczba osób w wieku 65 lat i więcej będzie stanowiła: 179,3% (w miastach – wobec stanu z 2013 r.) i 224,9% (na terenach wiejskich)[3].

Starość budzi lęk. Strach obecny jest na kilku płaszczyznach. Piotr Szukalski wskazuje, iż tradycyjne ujęcie starzenia się społeczeństwa w ekonomii postrzegane jest zgodnie z logiką społecznego zagrożenia i „demografii apokaliptycznej"[4]. Retoryka załamania systemu emerytalnego (oraz opiekuńczego i zdrowotnego) zauważalna jest w przekazach medialnych, ale to nie jedyny poziom strachu przed starością. W niniejszym artykule spróbuję opisać różne oblicza lęku przed ostatnim etapem życia a także przyjrzeć się mechanizmom, które je powodują.

1 A. Dragan, *Starzenie się społeczeństwa polskiego i jego skutki*, Warszawa kwiecień 2011, s. 3.

2 Ł. Krzyżanowska, *„Urlop" czy „zesłanie" – stosunek Polaków do emerytur*, w: *Ku socjologii starości. Starzenie się w biegu życia jednostek*, red. J. Mucha, Ł. Krzyżanowski, Kraków 2011, s. 105.

3 *Prognoza ludności na lata 2014-2050*, GUS, Warszawa 2014, s. 131-132.

4 P. Szukalski, *Srebrna gospodarka*, „Demografia i Gerontologia społeczna – Biuletyn informacyjny" 2012, nr 7, s. 1.

Medialny aspekt budowania lęku przed starością

Przeprowadzona na potrzeby niniejszego artykułu prosta analiza dyskursu medialnego w Internecie pokazuje, iż już same tytuły publikowanych tam materiałów, których treść nawiązuje do tematów związanych z systemem emerytalnym w Polsce i ekonomią, mogą w czytelnikach budzić obawy przed starością. Wieszczą one zdecydowanie pesymistyczne wizje ostatniego etapu życia. Dane są zatem „zatrważające" (*„Zatrważające dane ZUS", na emerytury może zabraknąć nawet 400 mld zł* – „Gazeta Wyborcza", 24.02.2016)[5] i katastrofalne (*ZUS alarmuje. Państwu zabraknie na emerytury. Budżetowi grozi katastrofa* – „Newsweek", 24.02.2016)[6], a w związku z tym – budzące lęk (*Polacy boją się emerytury, ale nie oszczędzają* – „Wprost", 13.07.2013)[7]. Co zatem nas czeka w sytuacji, kiedy media informują: *Nie będzie pieniędzy na emerytury* (RMF FM, 16.11.2013)[8]? Żebractwo (*Będziemy na starość żebrać? Emerytury coraz niższe* – „Fronda", 14.07.2014)[9], bieda (*Na starość czeka nas bieda* – Onet, 13.07.2013)[10], bezdomność (*Nadchodzi plaga bezdomnych emerytów* – Pressik, 23.01.2013)[11], samotność (*Samotni, schorowani i biedni na starość* – „Gazeta Polska Codziennie", 08.12.2014)[12]. Podsumowując medialne wizje, można rzec, że *Nadchodzi kataklizm* („Gość Niedzielny", 18.08.2013)[13].

Jednoznacznie negatywna percepcja starości, która wyłania się z powyższych, medialnych przekazów, może budować w czytelnikach poczucie strachu o przyszłość. Warto zauważyć, iż obawy te dotyczą nie tylko

5 L. Kostrzewski, P. Miączyński, *„Zatrważające dane ZUS", na emerytury może zabraknąć nawet 400 mld zł*, http://wyborcza.biz/biznes/1,147880,19669459,zatrwazajace-dane-zus-na-emerytury-moze-zabraknac-nawet-400.html#ixzz41AoJcYwD (dostęp: 20.04.2016).

6 http://biznes.newsweek.pl/zabraknie-pieniedzy-na-emerytury-budzetowi-grozi-katastrofa,artykuly,380436,1.html (dostęp: 20.04.2016).

7 http://wprost.pl/ar/408164/Polacy-boja-sie-emerytury-ale-nie-oszczedzaja/ (dostęp: 20.04.2016).

8 http://rmf24.pl/raporty/raport-kryzys/raportkryzysfinansowynajnowsze/news-nie-bedzie-pieniedzy-na-emerytury,nId,1058969 (dostęp: 20.04.2016).

9 http://fronda.pl/a/bedziemy-na-starosc-zebrac-emerytury-coraz-nizsze,39513.html (dostęp: 20.04.2016).

10 http://biznes.onet.pl/na-starosc-czeka-nas-bieda/mgf6h (dostęp: 20.04.2016).

11 http://pressik.pl/nadchodzi-plaga-bezdomnych-emerytow/ (dostęp: 20.04.2016).

12 D. Skrobisz, *Samotni, schorowani i biedni na starość*, „Gazeta Polska Codziennie" 2014, nr 985, http://gpcodziennie.pl/35892-samotni-schorowani-ibiedni-nastarosc.html#.VvtmuEc6BPI (dostęp: 20.04.2016).

13 Dodajmy: demograficzny, gdyż tytuł krótkiej informacji podsumowywał prognozy demograficzne i związane z nimi obciążenia ekonomiczne. Artykuł prezentował dane według których aktualnie na 1000 pracujących przypada 270 emerytów. W 2060 roku będzie ich już 670. „Gość Niedzielny", 18.08.2013, s. 11.

seniorów, lecz nas wszystkich, bowiem problemy systemu emerytalnego będą oddziaływać na całe polskie społeczeństwo. Tematy związane z niewypłacalnością systemu emerytalnego czy wręcz prognozujące jego całkowite załamanie dotyczą zatem (niezależnie od bliższej lub dalszej perspektywy zostania emerytem) każdego z nas.

Symptomatyczne jest, że starość budzi lęk w obszarze związanym z finansami i gospodarką. Dla przykładu, w działach „gospodarka", „opinie", „publicystyka" „Gazety Polskiej Codziennie" odnajdziemy między innymi takie artykuły: *Starość nie radość* („Gazeta Polska Codziennie", 30.12.2011)[14], *Na starość czeka nas bieda* („Gazeta Polska Codziennie", 13.07.2013)[15], *Głoduj, lecz oszczędzaj na starość* („Gazeta Polska Codziennie", 03.01.2015)[16], *Smutna starość w III RP* („Gazeta Polska Codziennie", 09.05.2015)[17], *Starość Polek – ogromne wyzwanie społeczne* („Gazeta Polska Codziennie", 17.03.2016)[18]. Inaczej przedstawiana jest starość ujęta w kontekście kultury (wydarzeń artystycznych, ale również rozwoju przez kontakt z kulturą i potrzeby aktywizacji osób starszych). Dział „kultura" „Gazety Polskiej Codziennie" zawiera m.in. takie publikacje: *Trzeba kochać starość*[19] czy *Starość to rozkwit ducha*[20]. Dysonans jest, jak widać, ogromny.

Jednostronna retoryka przedstawiania starości w mediach w ekonomicznym kontekście wydaje się być powszechna i nie zależeć od sympatii danego medium do określonej formacji politycznej czy podziału na media lewicowe i prawicowe[21]. Analizując treść artykułów, można zauważyć jednak jeden charakterystyczny dla kondycji mediów w Polsce aspekt. Artykuły często stanowią element walki politycznej, w której to odpowiedzialność i „winę" za fatalny stan rzeczy ponosi „przeciwnik" polityczny

14 P. Rybicki, *Starość nie radość*, „Gazeta Polska Codziennie" 2011, nr 94, http://gpcodziennie.pl/3731-starosc-nie-radosc.html#.VvtnA0c6BPI (dostęp: 20.04.2016).

15 M. Michałowski *Na starość czeka nas bieda*, „Gazeta Polska Codziennie" 2013, nr 560, http://gpcodziennie.pl/21448-na-starosc-czeka-nas-bieda.html#.Vvtmxkc6BPI (dostęp: 20.04.2016).

16 D. Skrobisz *Głoduj, lecz oszczędzaj na starość*, „Gazeta Polska Codziennie" 2015, nr 1005, http://gpcodziennie.pl/36560-gloduj-lecz-oszczedzaj-nastarosc.html#.VvtnDUc6BPI (dostęp: 20.04.2016).

17 http://gpcodziennie.pl/39964-smutna-starosc-w-iii-rp.html#.Vvtmu0c6BPI (dostęp: 20.04.2016).

18 K. Wołodźko, *Starość Polek – ogromne wyzwanie społeczne*, „Gazeta Polska Codziennie" 2016, nr 1371, http://gpcodziennie.pl/48561-starosc-polek-ogromne-wyzwanie-spoleczne.html#.VvtnHUc6BPI (dostęp: 20.04.2016).

19 http://gpcodziennie.pl/15693-trzeba-kochac-starosc.html#.VvtnFkc6BPI (dostęp: 20.04.2016).

20 http://gpcodziennie.pl/10785-starosc-to-rozkwit-ducha.html#.VvtnFEc6BPI (dostęp: 20.04.2016).

21 B. Dobek-Ostrowska, *System partyjny a media w Polsce – zależności i relacje*, „Studia medioznawcze" 2(41)/2010, s. 13-25.

(w zależności od medium: koalicja PO-PSL lub PIS)[22]. Ubolewać należy, iż mogące potęgować obawy przed starością artykuły są często instrumentalnie wykorzystywane dla celów bieżącej polityki, a w większości przypadków nie proponują one wizji rozwiązania problemu, nie przedstawiają też alternatyw ani nie wskazują, że są podejmowane działania i tworzone gremia oraz instytucje zajmujące się tym problemem. Tak pokazywana przez media przyszłość może pogłębiać kreśloną przez nie stereotypową wizję ostatniego okresu życia łączonego ze skrajną nędzą i beznadzieją. Z publikacji tych nie wyłania się obraz wspólnej (bo problem emerytur Polaków powinien być rozwiązywany apolitycznie) pracy nad zapobieżeniem tej „katastrofy" (przed którą media nas ostrzegają i/lub straszą). W końcu „geriatryczne tsunami"[23] jest nieuniknione i najwyższy czas nie tylko sobie to uświadomić, ale i konstruktywne przeciwdziałać negatywnym procesom, które związane są ze starzeniem się polskiego społeczeństwa.

Obawy związane ze starością. Czego boją się Polacy?

Centrum Badania Opinii Społecznej co pewien czas pyta Polaków o obawy związane z własną starością[24]. Próby badań w 2000, 2009 i 2012 roku za każdym razem były ogólnopolskie i reprezentatywne. Badania pokazują, że obszary lęków są relatywnie niezmienne. Najczęściej (w każdym z trzech badań) respondenci wymieniali jako źródła obaw: „chorobę, niedołężność, utratę pamięci" (2000: 71%, 2009: 68%, 2012: 73%). Na kolejnym miejscu znalazła się kategoria „bycia ciężarem dla innych, utraty samodzielności, uzależnienia od innych ludzi"(2000: 58%, 2009: 50%, 2012: 56%). Charakterystyczne jest więc, iż nasz lęk wobec starości w głównej mierze związany jest z czynnikami biologicznymi (choroby, szczególnie

22 Na potwierdzenie tej tezy przytoczę fragmenty artykułów: „Polska jest jednym z najmniej przyjaznych krajów dla seniorów – wynika z badania indeksu aktywnego starzenia się. Rządzona przez koalicję PO-PSL III RP zajęła przedostatnie miejsce w Unii Europejskiej" (*Smutna starość w III RP*, „Gazeta Polska Codziennie"). „ZUS wyliczył, że w ciągu pięciu lat na emerytury i renty zabraknie 250 mld. zł. A to wersja optymistyczna. Jeśli PIS obniży wiek emerytalny dziura będzie jeszcze większa" (*ZUS alarmuje. Państwu zabraknie na emerytury. Budżetowi grozi katastrofa*, „Newsweek").

23 Określenie użyte przez Marzenę Rudnicką, prezes Krajowego Instytutu Gospodarki Senioralnej podczas I Kongresu Gospodarki Senioralnej (http://kigs.org.pl/wydarzenia/kongres-gospodarki-senioralnej/). To także tytuł artykułu: „Gość Niedzielny" Opolski 46/2013, http://gosc.pl/doc/1776558.Geriatryczne-tsunami (dostęp: 20.04.2016).

24 Pytanie zostało sformułowane: „Niezależnie od tego, w jakim jest Pan(i) obecnie wieku i jaka jest Pana(i) sytuacja życiowa, proszę powiedzieć, czego najbardziej obawia się Pan(i) myśląc o swojej starości?"

te o podłożu neurologicznym), wobec których często pozbawieni jesteśmy wpływu. Wyraźnie widać również, jak istotna jest dla Polaków samodzielność. Jej brak implikuje lęki przed pogorszeniem nie tylko naszych warunków życia (uzależnienie od innych), ale także (a może przede wszystkim) opiekunów. Wśród kolejnych elementów związanych ze starością, które wywołują obawy, znalazły się czynniki związane zarówno z warunkami ekonomicznymi: „złe warunki życia, trudności z utrzymaniem się"(2000: 41%, 2009: 36%, 2012: 32%), jak i psychicznymi: „samotność, utrata osób bliskich"(2000: 37%, 2009: 34%, 2012: 32%). W przypadku obu, warto zauważyć, iż odsetki osób, w kolejnych latach badania, nieznacznie się zmniejszają. Na kolejnym miejscu, pod względem częstotliwości wskazań badanych, znalazły się kategorie lęków związanych z „cierpieniem" (2000 i 2009: 20%, 2012:18%) oraz „niepewnością, kto będzie się mną opiekować, gdzie i z kim będę mieszkać"(2000: 15%, 2009: 14%, 2012: 16%). Natomiast spory (12%) odsetek osób wyrażających „poczucie, że jestem niepotrzebny(a)" w 2000 roku w kolejnych badaniach zmniejszył się i oscylował w granicach 5-6% (2009:5%, 2012: 6%). Był on podobny do procenta osób, które wskazały, iż „niczego szczególnego się nie obawiają" (2000: 4%, 2009: 7%, 2012: 6%)[25].

Szczegółowa analiza pokazuje, iż obawy związane ze starością są społecznie zróżnicowane. Starsze osoby bardziej obawiają się cierpienia, młodsze natomiast: złych warunków życia, trudności z utrzymaniem się oraz samotności, utraty bliskich. Zresztą samotności czy utraty najbliższych osób boją się mieszkańcy największych, ponad półmilionowych miast oraz badani znajdujący się w relatywnie dobrej sytuacji materialnej. Co również charakterystyczne, najmłodsi respondenci (w wieku 18-24 lata) stosunkowo najmniej obawiają się chorób, niedołężności czy utraty pamięci[26].

Między gerontofobią a kultem młodości

Pojęciem silnie związanym z lękiem przed starością jest gerontofobia. Piotr Szukalski podkreśla irracjonalność i skrajność takiej obawy oraz dodaje, iż dotyczy ona strachu zarówno przed „kontaktem z nimi (ludźmi starymi – przyp. M.M.), jak i przed procesem starzenia się rozumianym jako

25 M. Omyła-Rudzka, *Polacy wobec własnej starości*, Komunikat CBOS, Warszawa, lipiec 2012, s. 6-7.

26 Tamże.

proces przemijania”[27]. Gerontofobia jest panicznym lękiem, patologiczną i niekonstruktywną formą strachu, której nie należy utożsamiać z naturalną obawą i niepewnością wobec własnej starości[28]. Walentyna Wnuk w jednym z wywiadów zauważa, iż gerontofobia jest często problemem ludzi młodych, przejawiającym się na dwa sposoby: dyskryminacją osób starszych (tzw. wiekizm/ageism) oraz zaprzeczeniem starzenia się (anti-ageism)[29].

Strach przed starością odczuwany przez ludzi „młodych” wydaje się być charakterystycznym zjawiskiem naszych czasów i związany jest z „hipertrofią ciała”, jej wszechobecnością w każdym wymiarze kultury. Atrakcyjność fizyczna (silnie łączona z młodym ciałem) stała się jednym z komponentów sukcesu[30]. Jean Baudrillard traktuje ciało jako kapitał, w który należy inwestować[31]. Zmarszczki, wiotczenie skóry, siwienie, utrata czy ograniczenie sprawności fizycznej nieodzownie związane ze starością są zaprzeczeniem wartości propagowanych przez apoteozę młodości, która otacza nas w codziennym życiu. Jak zauważają autorzy książki *Patrząc na starość*:

> (…) w kulturze zdominowanej przez kult ciała, piękna i młodość, starość i jej wizualne prezentacje są wypierane z przekazów dominujących. Ta marginalizacja i społeczna nieakceptacja starzenia się są (…) w dużej mierze spowodowane tym, że efekty tego procesu traktujemy jako nieatrakcyjne, brzydkie, odrażające, a zatem różne od preferowanych i dominujących wzorców estetycznych[32].

Dominację młodości (i innych cech z nią łączonych takich jak: witalność, otwartość na zmiany oraz nowości, kreatywność) widzimy szczególnie w przekazach reklamowych zdominowanych przez wizerunki młodych osób. Realistyczne obrazy starości są wypierane z głównego wizerunkowego nurtu. Starzenie się pozostaje nadal nieakceptowanym i unikanym tematem w przestrzeni wizualnej, tematem traktowanym

27 P. Szukalski, *Uprzedzenia i dyskryminacja ze względu na wiek (ageism) – przyczyny, przejawy, konsekwencje*, „Polityka Społeczna” 2004, nr 2, s. 12.

28 E. Miszczak, *Czy w Polsce występuje gerontofobia?*, w: *Pomyślne starzenie się w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych*, red. J.T. Kowaleski, P. Szukalski, Łódź 2008, s. 157.

29 http://psychologia.wieszjak.polki.pl/gerontofobia-czyli-lek-przed-staroscia-wywiad,fobie-artykul,10392565.html (dostęp: 20.04.2016).

30 M. Gajewska-Oseła, J. Milanowska, W. Olchowski, *Wizerunek kobiety w kampanii Dove pro. age*, w: *Patrząc na starość*, red. H. Jakubowska, A. Raciniewska, Ł. Rogowski, Poznań 2009, s. 224-225.

31 Za: K. Walęcik, *Natura czy naturalność? Wybór (nie)należy do ciebie. O opresyjnej sprzeczności w dyskursie kobiecego ciała w polskich miesięcznikach luksusowych*, w: *Retoryka ciała w dyskursie publicznym*, red. R. Cieślak, Toruń 2008, s. 125.

32 H. Jakubowska, A. Raciniewska, Ł. Rogowski, *Wprowadzenie*, w: *Patrząc na starość*, Poznań 2009, s. 8.

wybiórczo i w sposób mało autentyczny. Media promują młodość, wypierając nieestetyczne wizerunki starości i starego ciała. Nie jest to z pewnością komfortowa sytuacja dla samych osób starszych, które na tym polu mogą czuć się społecznie marginalizowane.

Senior „analogowy": lęk przed cyfrową rzeczywistością

Jeszcze inny, ważny obszar, wobec którego osoby starsze mogą czuć pewnego rodzaju lęk i niepokój, związany jest z coraz większą ekspansją nowych technologii. Otaczająca nas rzeczywistość ma coraz bardziej cyfrowy charakter. Wzrasta znaczenia technologii informacyjno-komunikacyjnych w codziennym życiu. Internet, komputer, telefon komórkowy przestają być tylko narzędziami dostępu do informacji i wiedzy, ułatwiającymi funkcjonowanie w różnych aspektach życia. Umiejętność korzystania z zasobów sieci i posługiwania się nowymi technologiami traktowana jest coraz częściej jako warunek pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, zawodowym czy kulturalnym[33].

Wiek jest jednym z czynników determinujących wykluczenie cyfrowe. Potwierdza to raport tematyczny *Aktywność społeczna osób starszych w kontekście percepcji Polaków*, napisany w oparciu o ogólnopolskie badania *Diagnozy Społecznej* prowadzone od 2000 roku. W 2013 roku 77,1% osób do 59 roku życia korzystało z Internetu. W przedziale wiekowym 60-64 lat odsetek użytkowników sieci wynosił już 37% i w kolejnych, starszych grupach wiekowych systematycznie się zmniejszał. Wśród najstarszej grupy wiekowej (80+) wyniósł on zaledwie 6,6%. Zauważyć trzeba, iż udział osób starszych w populacji internautów wzrasta. W 2003 roku osób mających 60 i więcej lat było 1,4% wśród wszystkich użytkowników Internetu, a dziesięć lat później – 8,2%. Nadal jednak wśród osób nie korzystających z sieci w 2013 roku ponad połowa (53,8%) to seniorzy. Dla porównania, w grupie nie użytkujących Internetu znalazło się 1,2% osób w wieku 16-24 lata i 6,3% mających 25-34 lat[34].

Jak pokazują badania „Regionalnego Obserwatorium Kultury" UAM, mamy do czynienia z różnymi zachowaniami seniorów wobec nowych

33 P. Toczyski, M. Wenzel, M. Feliksiak, *Wstęp: kogo dziś znajdziemy a kogo nie znajdziemy w internecie?*, w: *Portret internauty*, CBOS, Gazeta.pl., 2009, s. 4-8.

34 J. Czapiński, P. Błędowski*, Aktywność społeczna osób starszych w kontekście percepcji Polaków. Diagnoza społeczna 2013. Raport tematyczny*, Ministerstwo Pracy i Pomocy Społecznej, Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich, Warszawa 2014, s. 58.

technologii[35]. Dominują jednak postawy oporu, lęku i strachu przed cyfrowymi nowościami, których nie było w czasach młodości dzisiejszych osób starszych.

> Giną telefony stacjonarne, komórka wkracza w nasze życie, jest to wymuszone, mimo że dziadkowie nie bardzo chcą.
>
> Natomiast ja mam ten problem, bo niektórych wręcz męczę żeby ten Internet założyli, żeby pocztę założyli bo dla mnie jest łatwiej i taniej rozesłać maile, ale niektórzy się nie dają.
>
> (…) kawiarenki internetowe na przykład są oblegane przez młodzież. Tam senior nie wejdzie, bo jak wchodzi i widzi grupę młodych to się wycofuje, bo on nie widzi tam miejsca dla siebie i jest mu wstyd po prostu zapytać czy wejść w tą grupę.
>
> (…) dużo starszych osób, tak jak u nas, korzysta z Internetu, z komputera. Gro się jeszcze boi. Mamy tutaj taką możliwość, że się uczymy, ale to bardzo ciężko przychodzi.

Ponadto widać, szczególnie w tej grupie społecznej, brak motywacji i chęci skorzystania z nowinek technologicznych (czy Internetu), która często podyktowana jest małą wiedzą o użyteczności płynącej z korzystania z nowych technologii.

> Mnie by się nie chciało już uczyć.
>
> Mnie to w ogóle nie interesuje.
>
> (…) jest grupa starających się. Ale jak obserwuję moich rówieśników, to część jest takich: „a co tam ja".

Brak zrozumienia współczesnych technologii jest kolejnym poziomem mogącym w konsekwencji budować dyskomfort, obawy osób starszych, którzy mogą czuć się zagubione wobec cyfrowej rzeczywistości i tempa zmian, jakie w niej zachodzą. Do tego warto zauważyć, że niekorzystanie z cyfrowego obiegu treści (tak dziś powszechnego i kluczowego) powoduje autowykluczenie.

35 Przedstawione w tekście cytaty są wypowiedziami osób starszych oraz osób, które na co dzień z seniorami pracują. Wypowiedzi pochodzą z części badań jakościowych ogólnopolskiego projektu Związku Miast Polskich i Regionalnego Obserwatorium Kultury UAM *Po co seniorom kultura? Badania kulturalnych aktywności osób starszych* (dofinansowanego ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego). Pełny raport dostępny na stronie www.rok.amu.edu.pl (dostęp: 20.04.2016).

> (…) umiejętność posługiwania się nowinkami technicznymi – to jest duża przeszkoda w życiu codziennym. Komórka – jej obsługa. Mimo, że jest ta komórka dla seniora, taka duża, to u nas w klubie [seniora] mają dwie osoby (…). Telewizor cyfrowy (…) też jest problemem: „ja nie kupię bo kto mnie nauczy obsługiwać?"(…) technika, która bardzo wkracza, tak agresywnie, w życie (…) i ten senior niestety napotyka na duże przeszkody.

Samobójstwa osób starszych

Niezwykle trudnym problemem mającym również swe podłoże w sferze szeroko pojętego lęku, strachu są samobójstwa. Jak wynika z danych Komendy Głównej Policji i GUS, w 2014 roku 6165 osób popełniło w Polsce samobójstwo (a kolejne dwa tysiące podjęło taką próbę). Wynik ten jest niestety najwyższy od 1999 roku (od momentu, w którym dane są upubliczniane)[36].

Niepokoi także inna tendencja. Rośnie liczba osób starszych popełniających samobójstwa. W 2014 roku najliczniejszą grupą wiekową osób, które dokonały aktów samobójczych, były osoby w wieku 55-59 lat (717 osób), podczas gdy w 1999 roku wśród osób w tym przedziale wiekowym odnotowano 314 samobójstw (a w 2005 roku: 470). Porównując dane z 2014 i 2005 roku, zauważyć należy, iż największy wzrost samobójstw odnotowano wśród osób w wieku: 60-64 (585 w 2014 r. i 288 w 2005 r.), 80-84 (149 w 2014 r. i 73 w 2005 r.) oraz powyżej 85 lat (98 w 2014 r. i 39 w 2005 r.). Dla porównania, liczba samobójstw osób w wieku 15-19 spadła z 387 (w 1999 roku) do 183 (w 2014 r.). Podobne zjawisko możemy zaobserwować w grupach osób w wieku 40-44 lat (494 samobójstw w 2014 r., 508-2005 r., 700-1999 r.) i 45-49 (488 w 2014, 732-2005 r., 717-1999 r.)[37]. Z danych Światowej Organizacji Zdrowia wynika, iż mamy do czynienia z tendencją światową: „w skali globalnej liczba samobójstw jest również najwyższa w grupie osób starszych"[38].

Samobójstwo, które jest świadomym aktem samounicestwienia, należy traktować jako zdarzenie wielowymiarowe (uwarunkowane wieloczynnikowo), a decyzja o nim podyktowana jest pragnieniem zmiany

36 http://bankier.pl/wiadomosc/Wzrosla-liczba-samobojstw-osob-starszych-3305139.html (dostęp 20.04.2016).

37 K. Klinger, P. Otto, *Samobójstwa w Polsce: to nie jest kraj dla starych osób*, http://forsal.pl/galerie/857914,duze-zdjecie,2,samobojstwa-w-polsce-to-nie-jest-kraj-dla-starych-osob.html (dostęp 20.04.2016).

38 Tamże.

rzeczywistości, w której dana osoba egzystuje[39]. Akt samobójczy może mieć także podłoże lęku, obaw przed aktualną lub przyszłą sytuacją życiową, z którą sobie nie rodzimy, której się boimy. Austriacki psychiatra Erwin Ringel wymienia „przeżywanie niepokoju, lęku, zagrożenia, poczucie mniejszej wartości oraz niewydolności, rezygnację" jako elementy dającego się wyróżnić zespołu cech charakterystycznych dla osób mających zamiar popełnić samobójstwo[40]. Przykładem może być szczególnie jeden z typów samobójstw: samobójstwo reakcyjne. Akt ten jest wynikiem reakcji na utratę. Strata może dotyczyć zarówno bliskiej osoby (śmierć, rozwód, odejście), ale również: majątku, zdrowia, stanowiska czy pracy (a także sytuacji przejścia na emeryturę)[41]. Jak zauważają autorzy publikacji *Samobójstwa osób starszych*:

> Zakończenie pracy wiąże się niejednokrotnie z poważnymi konsekwencjami socjoekonomicznymi. Człowiek dotychczas aktywny, szanowany i doceniany traci swoją pozycję i znaczenie. Często wiąże się to ze zmianą sytuacji finansowej (…). Niejednokrotnie lęk przed starością może przybierać destrukcyjny charakter autohomofobii, będącej wyrazem nieprzystosowania się do ostatniego etapu życia, jakim jest starość[42].

Samotność, związane z nią poczucie wyobcowania, marginalizacji społeczno-zawodowej oraz związana z wiekiem intensyfikacja różnych dysfunkcji (motoryki/ruchu, wzroku, słuchu, pamięci) i choroby powodują, że starość staje się okresem, w którym ludzie są szczególnie podatni na stany depresyjne, stanowiące ważny czynnik ryzyka samobójczego. Dane Komendy Głównej Policji i GUS pokazują, iż w 2014 roku zwiększyła się liczba samobójstw, których motywem było przerwanie zmagań z chorobą przewlekłą (499 w 2014 roku, 250 – 2012)[43]. Innym powodem samobójstw jest śmierć bliskiej osoby. Dla osób owdowiałych (dwukrotnie częściej u samotnych mężczyzn niż kobiet) utrata życiowego partnera w skrajnych przypadkach może skończyć się odebraniem własnego życia[44].

Podsumowując powyższe rozpoznania, stwierdzić można, że próby samobójcze w okresie starości mogą mieć różne przyczyny: ekonomiczne

39 K. Baumann, *Problemy aktów samobójczych wśród osób w starszym wieku*, „Gerontologia Polska" 2008, t. 16, nr 2, s. 81.

40 Tamże, s. 82.

41 Tamże.

42 J. Trnka, Ł. Szleszkowski, H. Szatny, *Samobójstwa osób starszych*, w: *Nasze starzejące się społeczeństwo. Nadzieje i zagrożenia*, red. J.T. Kowaleski, P. Szukalski, Łódź 2004, s. 211.

43 K. Klinger, P. Otto, *Samobójstwa w Polsce: to nie jest kraj dla starych osób*, dz. cyt.

44 K. Baumann, *Problemy aktów samobójczych wśród osób w starszym wieku*, dz. cyt., s. 84.

(np. sytuacja materialna związana z przejściem na emeryturę), zdrowotne (u 80% ludzi po 60 roku życia występuje co najmniej jedna choroba[45]), rodzinne (utrata pozycji w rodzinie, samotność i brak opieki wynikający z zaniku rodzin wielopokoleniowych) czy społeczne (spadek poczucia własnej wartości związany ze zmianą statusu i pełnionych ról społecznych). Wymienione obszary często są ze sobą powiązane i szczególnie w połączeniu budują u osoby starszej poczucie braku samoakceptacji (jako osoby niezaradnej, alienowanej i zależnej od innych), co potęguje poczucie marazmu i beznadziei co do własnego położenia i sprzyja myśleniu o samobójstwie.

Oswoić lęk

W jaki sposób oswajać lęk przed starością? Jednym z – jak się wydaje – skutecznych w tym zakresie sposobów jest aktywizacja osób starszych przez kulturę. Aktywność kulturalna zmienia percepcję starości. Ogólnopolskie badania „Regionalnego Obserwatorium Kultury" UAM pokazują, że aktywność w tym obszarze w efektywny sposób modyfikuje samoocenę poczucia starości (pasja nadaje życiu sens, organizuje czas, dowartościowuje)[46]. Znamienne są słowa seniora występującego w zespole muzycznym:

> Ta pasja powoduje to, że ja nie czuję się stary. Czasem, jeszcze będąc młodszym, jak spotkałem się z kimś, kto miał więcej jak 50 lat, (…) tak myślałem: «kiedyś człowiek taki będzie stary». A teraz mam 68 i wcale nie czuję się stary. Na pewno wiele rzeczy na to wpływa, ale ta muzyka szczególnie.

Warto także zauważyć, że są kierowane do osób starszych liczne projekty i programy kulturalne (m.in. oparte na historycznym dziedzictwie czy wymianie międzypokoleniowej), które mają za zadanie oswajać lęk przed starością, edukować i przygotowywać do niej społeczeństwo[47]. Projekty te

45 S. Tucholska, *Ryzyko zachowań samobójczych osób starszych*, w: *Starzenie się a satysfakcja z życia*, red. S. Stauden, M. Marczuk, Lublin 2006, s. 137.

46 M. Mękarski, *Jak nas widzą? Jak widzimy siebie? Aktywni seniorzy o sobie i swoim wizerunku*, „Studia Kulturoznawcze" 2013, nr 2(4), s. 131-148.

47 M.in. „Seniorzy w akcji", http://seniorzywakcji.pl , „Opowiadając historię" http://bramapoznania.pl/wp-content/uploads/2015/Opowiadaj%C4%85c%20histori%C4%99.pdf , „Seniorzy i dzieci w wirtualnej sieci", http://pss.poznan.pl/seniorzy-i-dzieci-w-wirtualnej-sieci (dostęp 28.04.2016).

zmieniają stereotypową percepcję, w której starość jawi się jako czas marazmu i bierności. Podobną rolę pełnią, coraz częściej prezentowane w mediach, postaci seniorów: podróżnika Aleksandra Doby (ur. 1946) czy Wirginii Szmyt (ur. 1938) – aktywnej didżejki (znanej jako DJ Wika). Jest jeszcze bardzo dużo do zrobienia w tym zakresie, ale chyba nikogo nie trzeba przekonywać, że warto.

Bibliografia

BAUMANN Katarzyna. 2008. *Problemy aktów samobójczych wśród osób w starszym wieku*, „Gerontologia Polska" 2:81, 84.

CZAPIŃSKI Janusz, BŁĘDOWSKI Piotr. 2014. *Aktywność społeczna osób starszych w kontekście percepcji Polaków. Diagnoza społeczna 2013. Raport tematyczny*. Warszawa: Ministerstwo Pracy i Pomocy Społecznej, Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich.

DOBEK-OSTROWSKA Bogusława. 2010. *System partyjny a media w Polsce – zależności i relacje*. „Studia Medioznawcze" 2(41):13-25.

DRAGAN Artur. 2011. *Starzenie się społeczeństwa polskiego i jego skutki*. Warszawa: Wydawnictwo Kancelarii Senatu, Biuro Analiz i Dokumentacji.

GAJEWSKA-OSEŁA Magdalena, MILANOWSKA Joanna, OLCHOWSKI Wojciech. 2009. *Wizerunek kobiety w kampanii Dove pro.age*, w: *Patrząc na starość*, H. Jakubowska, A. Raciniewska, Ł. Rogowski (red.), Poznań: Wydawnictwo UAM, 224-225.

JAKUBOWSKA Hanna, RACINIEWSKA Alicja, ROGOWSKI Łukasz. 2009. *Wprowadzenie*, w: *Patrząc na starość*, H. Jakubowska, A. Raciniewska, Ł. Rogowski, (red.), Poznań: Wydawnictwo UAM, 8.

KRZYŻANOWSKA Łucja. 2011. *„Urlop" czy „zesłanie" – stosunek Polaków do emerytur*, w: *Ku socjologii starości. Starzenie się w biegu życia jednostek*, J. Mucha, Ł. Krzyżanowski (red.), Kraków: Wydawnictwo AGH, 105.

MĘKARSKI Michał. 2013. *Jak nas widzą? Jak widzimy siebie? Aktywni seniorzy o sobie i swoim wizerunku*. „Studia Kulturoznawcze" 2(4): 131-148.

MISZCZAK Ewa. 2008. *Czy w Polsce występuje gerontofobia?*, w: *Pomyślne starzenie się w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych*, J.T. Kowaleski, P. Szukalski (red.), Łódź: Wydawnictwo Zakładu Demografii i Gerontologii Społecznej UŁ, 157.

OMYŁA-RUDZKA Małgorzata, lipiec 2012. *Polacy wobec własnej starości*, w: Komunikat CBOS, Warszawa.

Prognoza ludności na lata 2014-2050, GUS, Warszawa 2014.

SZUKALSKI Piotr. 2012. *Srebrna gospodarka*. „Demografia i Gerontologia Społeczna – Biuletyn informacyjny" 7:1.

SZUKALSKI Piotr. 2004. *Uprzedzenia i dyskryminacja ze względu na wiek (ageism) – przyczyny, przejawy, konsekwencje*. „Polityka Społeczna" 2: 12.

TOCZYSKI Piotr, WENZEL Michał, FELIKSIAK Michał. 2009. *Wstęp: kogo dziś znajdziemy a kogo nie znajdziemy w internecie?*, w: *Portret internauty*, https://marketingowe.files.wordpress.com/2015/06/portret-internauty.pdf

TRNKA Jakub, SZLESZKOWSKI Łukasz, SZATNY Hubert. 2004. *Samobójstwa osób starszych*, w: *Nasze starzejące się społeczeństwo. Nadzieje i zagrożenia*, J.T. Kowaleski, P. Szukalski (red.), Łódź. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 211.

TUCHOLSKA Stanisława. 2006. *Ryzyko zachowań samobójczych osób starszych*. w: *Starzenie się a satysfakcja z życia*, S. Stauden, M. Marczuk (red.). Lublin. Wydawnictwo KUL, 137.

Źródła internetowe:

KLINGER Klara, Otto Patrycja, *Samobójstwa w Polsce: to nie jest kraj dla starych osób*, http://forsal.pl/artykuly/857914,samobojstwa-w-polsce-to-nie--jest-kraj-dla-starych-osob.html

KOSTRZEWSKI Leszek., Miączyński Piotr, *„Zatrważające dane ZUS", na emerytury może zabraknąć nawet 400 mld zł*, http://wyborcza.biz/biznes/1,147880,19669459,zatrwazajace-dane-zus-na-emerytury-moze-zabraknac--nawet-400.html#ixzz41AoJcYwD

MICHAŁOWSKI Marek, *Na starość czeka nas bieda*, http://gpcodziennie.pl/21448-na-starosc-czeka-nas-bieda.html#.Vvtmxkc6BPI

RYBICKI Paweł, *Starość nie radość*, http://gpcodziennie.pl/3731-starosc-nie--radosc.html#.VvtnA0c6BPI

SKROBISZ Dorota, *Głoduj, lecz oszczędzaj na starość*, http://gpcodziennie.pl/36560-gloduj-lecz-oszczedzaj-nastarosc.html#.VvtnDUc6BPI

SKROBISZ Dorota, *Samotni, schorowani i biedni na starość*, http://gpcodziennie.pl/35892-samotni-schorowani-ibiedni-nastarosc.html#.VvtmuEc6BPI

WOŁODŹKO Krzysztof, *Starość Polek – ogromne wyzwanie społeczne*

http://gpcodziennie.pl/48561-starosc-polek-ogromne-wyzwanie-spoleczne.html#.VvtnHUc6BPI

http://bankier.pl/wiadomosc/Wzrosla-liczba-samobojstw-osob-starszych-3305139.html

http://biznes.newsweek.pl/zabraknie-pieniedzy-na-emerytury-budzetowi-grozi-katastrofa,artykuly,380436,1.html

http://biznes.onet.pl/na-starosc-czeka-nas-bieda/mgf6h

http://bramapoznania.pl/wp-content/uploads/2015/Opowiadaj%C4%85c%20histori%C4%99.pdf

http://fronda.pl/a/bedziemy-na-starosc-zebrac-emerytury-coraz-nizsze,39513.html

http://gosc.pl/doc/1776558.Geriatryczne-tsunami

http://gpcodziennie.pl/10785-starosc-to-rozkwit-ducha.html#.VvtnFEc6BPI
http://gpcodziennie.pl/15693-trzeba-kochac-starosc.html#.VvtnFkc6BPI
http://gpcodziennie.pl/39964-smutna-starosc-w-iii-rp.html#.Vvtmu0c6BPI
http://kigs.org.pl/wydarzenia/kongres-gospodarki-senioralnej/
http://pressik.pl/nadchodzi-plaga-bezdomnych-emerytow/
http://pss.poznan.pl/seniorzy-i-dzieci-w-wirtualnej-sieci
http://psychologia.wieszjak.polki.pl/gerontofobia-czyli-lek-przed-staroscia--wywiad,fobie-artykul,10392565.html
http://rmf24.pl/raporty/raport-kryzys/raportkryzysfinansowynajnowsze/news-nie-bedzie-pieniedzy-na-emerytury,nId,1058969
http://rok.amu.edu.pl
http://seniorzywakcji.pl
http://wprost.pl/ar/408164/Polacy-boja-sie-emerytury-ale-nie-oszczedzaja/



Michał Mękarski, socjolog, doktorant w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, koordynator i realizator projektów badawczych w Centrum „Regionalne Obserwatorium Kultury" UAM i Fundacji ALTUM, trener szkoleń w ramach projektów „Instytucje kultury w XXI wieku" oraz „Budzik kulturalny". Autor i współautor artykułów w publikacjach naukowych. Badacz i autor raportów w projektach badawczych m.in. dla MKiDN, NCK, samorządów (m.in. Poznania, Gorzowa Wielkopolskiego, Słupska). Specjalizuje się w analizie statystycznej oraz opracowywaniu narzędzi i dyspozycji badawczych do badań ilościowych i jakościowych. Zainteresowania badawcze: badania kultury – metody i techniki badań kultury, metody badań społecznych, partycypacja społeczna i obywatelska, samorząd, rozwój instytucji, kultura seniorów – osoby starsze w kulturze.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Józef Maria Ruszar
Akademia Ignatianum w Krakowie
jozef.ruszar@gmail.com

Herbert, przymus pracy i wolny rynek
Korespondencja rodzinna i inne źródła z epoki

STRESZCZENIE

Niniejszy szkic, zatytułowany *Herbert, przymus pracy i wolny rynek. Korespondencja rodzinna i inne źródła* jest rozdziałem większej całości (*Strategie przetrwania pisarzy w czasach pierwszych sekretarzy*), poświęconej strategii finansowej poety, który uznał, że poważne zajęcie się literaturą oznacza przejście na zawodowstwo czyli zdanie się na dochody z profesji. Utrzymanie się na powierzchni oznaczało jednak nieregularność dochodów i zależność od okoliczności ekonomicznych, w tym ustrojowych. Prezentowana część omawia okres od 1948 do 1957 roku czyli tzw. czasy stalinowskie.

SŁOWA KLUCZOWE: Zbigniew Herbert, socrealizm, ekonomia

ABSTRACT

Herbert, Unfree Labor and The Free Market. Family Correspondence and Other Sources

This sketch, entitled *Herbert, przymus pracy i wolny rynek. Korespondencja rodzinna i inne źródła* [*Herbert, unfree labor and the free market. Family correspondence and other sources*] is a chapter of a greater whole, *Strategie przetrwania pisarzy w czasach pierwszych sekretarzy* [*Strategies for writers' survival in the times of the first Secretaries*] dedicated to the

financial strategy of the poet who found that serious involvement in literature means the transition to literary professionalism, i.e., earning an income from writing. Keeping his head above the surface, however, implied consenting to an irregular income and relying on economic circumstances, including political ones. The presented in part discusses the period from 1948 to 1957, i.e., the so-called Stalinist times.

KEYWORDS: Zbigniew Herbert, socrealism, economy

Z czego żył Zbigniew Herbert jako młody twórca, a więc do opublikowania pierwszego zbioru poezji? Odpowiedź jest skomplikowana z powodów pozamerytorycznych, chociaż ówczesna korespondencja poety z rodziną i przyjaciółmi pozwala na ogólne wnioski[1]. Ocena jest trudna, ponieważ wymaga wzięcia pod uwagę kwestii pozaekonomicznych, związanych z ideologią, ustrojem polityczno-gospodarczym oraz sporem o rozliczanie komunizmu.

Zainteresowanie dochodami Herberta w latach 50. przez wiele lat miało charakter poniekąd ideologiczny i z intencją nie tyle ustalenia faktycznego stanu rzeczy, co jako argument w sporze politycznym o wierność i zdradę, uległość i niezłomność – jednym słowem o „hańbę domową" (w zakresie węższym czyli o współudział w stalinizmie oraz w sensie szerszym, o bycie beniaminkiem systemu także w czasach późniejszych). W gruncie rzeczy w momencie sporu (czyli w latach 90.) chodziło o „rząd dusz" i prawo do społecznego prestiżu elit wywodzących się z PRLu, a w szczególności literatów.

Spór był czysto polityczny i z grubsza wyglądał tak: po jednej stronie stanęli niektórzy dawni beneficjenci stalinizmu (i komunizmu) oraz osoby, które uważają, że zdecydowane potępienie współudziału literatów jest przesadą, niesprawiedliwością, albo moralnie podejrzanym objawem resentymentu (który uniemożliwia społeczne pojednanie), a na antypodach znaleźli się ludzie zdecydowanie żądający ekskomuniki narodowej lub przynajmniej jasnego moralnego napiętnowania współudziału w budowie

1 Cały projekt nosi tytuł *Strategie przetrwania pisarzy w czasach pierwszych sekretarzy* i omawia dwie różne postawy: Andrzeja Bobkowskiego (emigranta żyjącego z dochodów pozaliterackich) i Zbigniewa Herberta (utrzymującego się z literatury). Zarówno Bobkowski jak Herbert byli magistrami ekonomii i studiowali na najlepszych ówcześnie uczelniach: przedwojennej Szkole Głównej Handlowej (Bobkowski) i Wyższej Szkole Handlowej (Herbert). W krytycznych sytuacjach pracowali więc na różnych stanowiskach w księgowości: Bobkowski we Francji i w Gwatemali, a Herbert w NBP, spółdzielni produkcyjnej „Wspólna sprawa" czy w Trofprojekcie, a także jako dyrektor w Związku Kompozytorów Polskich.

totalitarnego państwa (w imię etycznej przejrzystości życia społecznego). Jednym z ważnych elementów usprawiedliwienia lub krytyki akcesu była ocena korzyści materialnych, związanych z poparciem komunizmu, to znaczy odpowiedź na pytanie czy wybory miały charakter ściśle ideowy czy też koniunkturalny. Tak wielki rozziew postaw i ocen, nawet wziąwszy pod uwagę poglądy mniej skrajne, utrudnia, a może nawet uniemożliwia jakiekolwiek porozumienie czy uzgodnienie stanowisk. Jest to istotny kontekst rozważań finansowych, ponieważ trzeba sobie zadawać sprawę, że uwikłanie w moralno-polityczny spór wpływa na rodzaj argumentów i zaciemnia czysto ekonomiczną stronę sytuacji – nie sposób go jednak pominąć, skoro postawa Herberta stała się argumentem moralnym i politycznym, a nie tylko aktem jednostkowej woli[2].

Inną trudnością, jaką dzisiejszy badacz czy czytelnik musi pokonać, jest zrozumienie odrębności mechanizmów ekonomicznych w czasach realnego socjalizmu czyli gospodarki niedoboru, a w szczególności zduszenia wolnego rynku. Tak więc problemem ekonomicznym były ówcześnie nie tylko niskie zarobki, ale także reglamentacja towarów. Te – formalnie pozaekonomiczne elementy sytuacji – miały realny wpływ na poziom życia bohatera.

Dziennikarz-freelancer i początkujący poeta Korespondencja rodzinna i inne źródła

Od 1948 roku Herbert żył z pisania, jeśli przez to pojęcie będziemy rozumieli nie tylko publikacje *stricte* artystyczne, ale także dorywcze prace dziennikarskie, częste zwłaszcza w czasach, kiedy był zaledwie początkującym poetą bez dorobku, choć i później nie gardził zarobkiem pochodzącym ze zleceń „Tygodnika Powszechnego” i innych czasopism. Dlatego też nawet w czasach największej prosperity, to znaczy w latach 60., przebywający na Zachodzie poeta, pisuje korespondencje z Paryża i innych stolic europejskich, a także recenzje z ważnych wystaw malarskich. Kiedy zdobył już odpowiednią pozycję literacką – jego dochody dzieliły się głównie na honoraria za publikacje i wieczory autorskie, tantiemy związane z realizacją jego dramatów i słuchowisk radiowych oraz nagrody literackie i stypendia twórcze, zwłaszcza te zachodnie, w walutach

2 Problem ten omawiam w niedrukowanym jeszcze rozdziale przygotowywanej książki, w którym analizuje społeczny i polityczny kontekst sporu o postawę Herberta w czasach stalinowskich i sprawę tzw. „hańby domowej” (*Fabryki mgły produkowały z całą mocą. Hagiografie, odbrązawianie i zwykła bieda*).

wymienialnych. Krótko mówiąc, uprawiał wolny zawód na wolnym rynku. Tylko okazjonalnie i chwilowo pracował „na etacie", często właściwie fikcyjnym, jak w „Poezji", bo miesięcznik nie domagał się obecności poety na miejscu, korzystając z faktu, że pracownik za ryczałt i honoraria w złotówkach nadsyłał korespondencje, wiersze i eseje ze sfery dolarowej.

Do 1953 roku żył z publicystyki. Znawca przedmiotu, Paweł Kądziela podkreśla, że „Herbert dobrze czuł się w formach krótkich – zwięzłych szkicach, notach, był mistrzem miniatury" (WG 726)[3], co udowadnia potężny tom publicystyki zebranej przez bibliografa. *Węzeł gordyjski*, o którym mowa, potwierdza też spostrzeżenie redaktora, że Herbert uprawiał różnorodne formy dziennikarskie, jak recenzje z wystaw malarskich i muzealnych, omówienia sztuk teatralnych i książek, że przeprowadzał wywiady i pisał szkice krytycznoliterackie, a także uprawiał rodzaje z pogranicza literatury i dziennikarstwa, to znaczy reportaże i felietony. Publikował również opowiadania i krótkie prozy poetyckie. W okresie największej intensywności pracy dziennikarskiej informuje swego filozoficznego mistrza:

> Teraz będę współpracował aż z trzema pismami pod trzema różnymi pseudonimami ogarniając szeroki wachlarz katolicyzmu: od jezuickiego „Przeglądu Powszechnego" (…) przez umiarkowany „Tygodnik Powszechny" aż po nierozsądnego i lawirującego nad przepaścią potępienia „Dziś i Jutro". Co tygodnia będę musiał odwalać jakieś kawałki, to bardzo wyjaławia, ale zapewnia ryczałt, to znaczy stały dochód" (15.02.1952, ZHHE 28).

Czy można się było z tego utrzymać? Na poziomie biednego studenta, korzystającego z pomocy rodziny, przyjaciół i ukochanej – tak. *Korespondencja rodzinna*, *Listy do Muzy*, a także intymne rozmowy Mistrza Henryka z ukochanym, choć wyrodnym uczniem, pełne są informacji o pieniądzach przesyłanych pod różnymi pretekstami, nie mówiąc już o upominkach rzeczowych. Profesor Elzenberg kilkakrotnie wmusza w swojego studenta pożyczkę – np. jesienią 1951 roku dwa razy po 300 zł. z rocznym terminem płatności (11.11.1951, ZHHE 13), a zimą 1952 roku, wysyłając przekaz na kolejne 400 złotych, nie waha się napisać dłuższego elaboratu na temat moralności przyjmowania pomocy od bliźnich. Filozof, podpierając się swym autorytetem etyka, grozi uczniowi oskarżeniem o pychę i z całą stanowczością twierdzi, że nie przyjmując pożyczki (znowu na ponad pół roku), Herbert złamałby ważną „dyrektywę moralną":

3 Sigla herbertologiczne – patrz Bibliografia.

> Jeśli ci twój bliźni ze szczerego serca ofiaruje się z przysługą, to, choćby ci ona niezupełnie była na rękę, powinieneś w miarę możności ją przyjąć, żeby tamtego nie pozostawiać z przykrym poczuciem bezprzedmiotowości i jałowości jego lepszych impulsów (7.02.1952, ZHHE 26).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że wybitny filozof sformułował zasadę moralną na specjalny użytek, a właściwie wymyślił inteligentną formę nacisku, na którą zdolny uczeń odpowiada własnym elaboratem na temat trudności mentalnych wzajemnego obdarowywania się bliźnich, w tym przyjmowania prezentów od ukochanej (15.02.1952, ZHHE 26-28).

Wysokość zarobków znamy tylko wyrywkowo. Starając się uchylić od propozycji Elzenberga Herbert odpisuje, że właśnie w „Tygodniku Powszechnym" zarobił 550 złotych plus z innych drobnych robót dziennikarskich dostał 250 zł, co pozwala mu „dobrnąć do końca roku" (17.11.1951, ZHHE 15-16). 29 stycznia 1951 roku Bolesław Herbert informuje syna, że dostał „kupę forsy" (KR 13/14), która przyszła na sopocki adres rodziców. Ile? Przypisy informują, że chodzi o honoraria z „Tygodnika Powszechnego" (143,75 zł) i „Słowa Powszechnego" (177,55 oraz 402,40 zł), z czego wynika, że ówczesna prasa płaciła dobrze za drobne artykuły i felietony, a nawet za wiersze, ale biorąc pod uwagę, że poeta nie ma stałych dochodów – wartość tych kwot traci na atrakcyjności. Zresztą zimą 1953 roku znajdujemy ostatnią tego rodzaju informację – 80 zł ze „Słowa Powszechnego". Jak wiemy, po przejęciu „Tygodnika Powszechnego" przez PAX, Herbert przestał publikować aż do tzw. „odwilży", której początek można datować na rok 1955, a apogeum na lata 1956-57, jeśli za jej koniec przyjmiemy zamknięcie „Po prostu" jesienią 1957 roku.

Począwszy od kwietnia 1951 roku, czyli wystąpienia z ZLP, do jesieni roku 1953 Herbert znajduje się w najtrudniejszej sytuacji, ponieważ nigdzie formalnie nie pracuje (a „ustawa o bumelantach" groziła aresztem i skierowaniem do obozu pracy), nie posiada żadnego zameldowania w Warszawie („waletuje" u przyjaciela, Władysława Walczykiewicza), a następnie zostaje z niej wysiedlony i zamieszkuje w podwarszawskim Brwinowie w przybudówce do stajni dla krów. W tej sytuacji zmuszony jest podjąć jakąkolwiek pracę biurową, korzystając z faktu, że jest magistrem ekonomii.

Herbert od 1 października 1953 roku przez ponad trzy miesiące, bo do 15 stycznia następnego roku, pracował w Inwalidzkiej Spółdzielni Emerytów Nauczycieli „Wspólna Sprawa". Zgodnie z ekonomicznym wykształceniem objął stanowisko chronometrażysty-kalkulatora czyli zajmował się obliczaniem czasu pracy i wydajności, od czego zależało wyliczenie wysokości zarobku „spółdzielcy" czyli emerytowanego nauczyciela. Sam kontroler za „pracę nie po swojej myśli" – jak ujął to ojciec poety – otrzymywał

około 700 zł, ale (jak wolno domyślać się z treści rodzinnej korespondencji) możność korzystania z zakładowej stołówki dawała jakieś oszczędności umożliwiające zakup ubrania (KR 16)[4]. Firma dbała też o podwyższanie kwalifikacji pracowników nadzoru, skoro wysyłała na kursy dokształcające, o czym wiemy z korespondencji z Henrykiem Elzenbergiem: „W ramach czynnego nonsensu ‘bawię’ w Łodzi na kursie referentów kosztów i cen – zasyłam serdeczne pozdrowienia Zbigniew Herbert poszukiwacz dna” – czytamy w liście do Mistrza (5.12.1953, ZHHE 66).

Dno, o którym mowa w liście do filozoficznego mentora, określa nie tylko sytuację literacką początkującego poety, który przestał publikować i tracił szansę na zaistnienie w literaturze, ale także udział w zorganizowanym przez państwo wyzysku. Dlatego Herbert nie mógł pogodzić się ze swoją rolą kontrolera i szybko zmienił pracę. Że taki jest główny motyw tej decyzji jasno wynika ze znanych zapisków Leopolda Tyrmanda:

> Zbyszek przyszedł rano pogawędzić. Zmienia pracę. Losy człowieka siedzą w nim samym, albo: pewne rzeczy zdarzają się wyłącznie pewnym ludziom. Tylko Herbert mógł zostać kalkulatorem-chronometrażystą w nauczycielskiej spółdzielni zabawkarskiej. Co to znaczy? Nie wiem, co to chronometrażysta, ale wiem, co to ta spółdzielnia. To dno upodlenia i nędzy. Starzy, emerytowani nauczyciele, których renta wynosi kilkadziesiąt złotych miesięcznie, zarabiają tam dodatkowe dwieście, klejąc pudełka z tektury i strugając drewniane żyrafy. Ludzie, którzy niegdyś czytali na głos Pindara, Kochanowskiego i Byrona dożywają swych dni o jednym posiłku na dobę, w najlichszym obuwiu i strzępie okrycia na zimę. Los starca w systemie, w którym tajna instrukcja dla lekarzy i aptek zaleca oszczędne wydawanie drogich lekarstw ludziom po sześćdziesiątce, czyli mało wydajnym w pracy. (…) I w tym wszystkim Zbyszek, wrażliwy jak otwarta rana, uczulenie to jego zawód i powołanie, Wergiliusz w piekle współczucia. Dziś Zbyszek powiedział: „Mam dosyć, nie mogę dłużej. Czy ty pojmujesz, co znaczy być kalkulatorem wysiłku jakiejś żałosnej resztki człowieka, który uśmiecha się do mnie bezzębnie, bo od postawionych przeze mnie kilku cyfr zależy, czy zje jeszcze raz w życiu talerz zupy... I patrzy na mnie rozpłyniętymi oczyma, które kiedyś rozumiały Schopenhauera... To koniec. Rzucam robotę...”[5].

Zabiegi zakończyły się powodzeniem i od stycznia do grudnia 1954 roku Herbert pracował w Centralnym Biurze Studiów i Projektów Przemysłu

4 Według Pawła Kądzieli, Herbert podjął pracę etatową 1 października 1953 w Inwalidzkiej Spółdzielni Emerytów Nauczycieli „Wspólna sprawa” na stanowisku chronometrażysta-kalkulator, z pensją 676 zł i dodatkiem stołecznym 46 zł (ZHJZ 71).

5 L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, Londyn 1980, s. 80/81, zapiski z dnia 7 stycznia 1954.

Torfowego „Torfprojekt" na stanowisku ekonomisty z pensją początkowo 920 zł, a po podwyżce 1000 zł (ZHHE 210), a więc w granicach średniej płacy krajowej.

A przecież po rezygnacji z przynależności do ZLP i pracy w biurze gdańskiego oddziału związku, po nieudanej próbie utrzymania się z pracy dziennikarza-freelancera, wydawało się Herbertowi, że zakotwiczy w spokojnym miejscu pracy – przynajmniej takie (poniekąd ironiczne) nadzieje przedstawia w liście do Jerzego Turowicza, napomykając tylko o kłopotach związanych z rezygnacją:

> Jeszcze bardziej potem były biurowe kłopoty, gdzieś się nie chciałem zapisać, czegoś nie chciałem wygłosić – a to wszystko nie warte ogromnego nakładu sił psychicznych tych pseudobuntów i głupawej pseudowalki. A jednak nie można inaczej nawet przed oczyma, które niczemu już się nie dziwią (już ich znieczulili). Czy zawsze luksus pełnej świadomości musi kończyć się w rynsztoku?
> Teraz już jest wszystko dobrze. Mam obiady do końca miesiąca, wiem co będzie jutro i pojutrze. Przyzwyczaiłem się do mojej spółdzielni, do moich cyferek, kalkulacji, arkusików; Mam swoje miejsce na ziemi, swój kwadrans na herbatę, kosz na śmiecie, obowiązki i pensyjkę. Drżenie kończyn, kiedy wołają „Panie Herbert, do Zarządu!", rozkoszne uczucie wolności, kiedy wybije 15.30.
> Po tej godzinie można robić wszystko. Zaczyna się drugie życie: biblioteka z drzemaniem wśród książek, albo w domu mocowanie się z ćwiartką papieru. Po dwóch miesiącach wynik mizerny: pierwszy szkic do referatu o poezji 20-lecia (teza: nieistotność antynomii Skamander – Awangarda i próba określenia „poezji lat trzydziestych", tej najważniejszej i niewyeksploatowanej jeszcze). Jeden wiersz, 2 większe zaczęte bez widoków na skończenie: rozpięło się blejtramy, popaćkało się farbami, teraz to schnie i kruszy się (Warszawa, listopad [1953]), ZHJT 59-61).

List ten Herbert szyderczo podpisał swym dziennikarskim pseudonimem: „Patryk, chronometrażysta i kalkulator Spółdzielni *Wspólna Sprawa*", bo przecież informował o klęsce literackich ambicji. Jak wiemy z *Dziennika* Tyrmanda oraz wzmianek w listach do Elzenberga i Turowicza, biurowa praca wyjaławiała, a jej moralny sens niszczył psychicznie poetę. Pod tym względem praca w „Torfprojekcie" była o wiele lepsza, ponieważ zagrażała jedynie nudą i przymusową bezczynnością, ale nie brudziła uczestnictwem w procederze komunistycznego wyzysku. Znowu, przywołując dokument z epoki, można stwierdzić, że początki wyglądały lepiej niż w spółdzielni:

> Pod wieczór Zbyszek Herbert. Już pracuje w Centralnym Zarządzie Torfowisk. Trochę jak Lejzorek Rojtszwanc[6]. [...] Zbyszek siedział do wpół do jedenastej i oczy kleiły mu się ze znużenia. Boję się, że nie będzie dziś poezji pisanej nocą. Zaś jutro rano znów torfowiska[7]. Wieczorem Herbert i czytał nowe wiersze. Wydaje się, że praca w torfie wpływa nań użyźniająco. Do roboty nie ma tam nic, czytać gazet w godzinach urzędowych nie wypada, wobec tego Zbyszek siedzi przy biurku i pisze wiersze i bajki. Każdy myśli, jaki on przykładny i gorliwy, podczas gdy Zbyszek boryka się z obsesją zmarnowanego życia, co – jak wiadomo – stanowi najlepszy nawóz sztuczny poezji. W wierszach daje wyraz obawom i przygnębieniu, że nie zostawi śladu istnieniem. Przeraża go grząskość ludzkiego losu. Powiedziałem mu, że jest to uczucie naturalne wśród torfowisk. Musi zmienić pracę i poszukać czegoś w cemencie czy betonie[8].

Wisielczy humor nie mógł zniwelować depresyjnej rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że kiedy nastąpiła tzw. „odwilż", poeta miał zamiar na jakiś czas rzucić pracę, aby móc odrobić stracony czas na lektury i pracę pisarską, o czym informuje Halinę Misiołkową oraz Jerzego Turowicza[9].

Tuż po Październiku 56' Stefan Kisielewski załatwia mu pracę w Biurze Związku Kompozytorów (wrzesień 1956 – marzec 1957), ale Herbert pokrótce rezygnuje z powodu wyjazdu za granicę, mimo, że – jak na dotychczasowe zarobki – otrzymuje gigantyczną pensję, bo około 2 tysięcy złotych miesięcznie, ale nie jest to wiele więcej niż średnia krajowa, wynosząca ówcześnie 1279 zł (1957)[10]. Dodajmy, że jest to zaledwie połowa

6 Prawdopodobnie aluzja do poglądu bohatera powieści Ilji Erenburga (*Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwańca*), który mawiał, że „jak zwalniają, to będą przyjmować".

7 L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, Londyn 1980, s. 161, zapiski z dnia 2 lutego 1954.

8 L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, Londyn 1980, s. 168, zapiski z dnia 5 lutego 1954.

9 Z listu do J. Turowicza: „Mam plany: rzucić torf i przez parę tygodni po 1 I/2-rocznej nienagannej pracy – poczytać to i owo, a nawet popisać. W jesieni wydałem 3-ci z kolei tomik wierszy [mowa o maszynopisach, które Herbert rozdawał przyjaciołom]. Urocza typografka, która na święta miała przepisać, spóźniła się – więc dostaniesz to w przyszłym roku, jeśli oczywiście jeszcze masz cierpliwość" (ZHJT 72-73). Niemal identycznie w listach do Haliny Misiołkowej: „Z posady chciałbym odejść z końcem stycznia i popróbować przeżyć parę miesięcy na zleconych pracach [3 listopada 1954, ZHHM 94] [...]. Po sumiennym rozważeniu postanowiłem zapewnić sobie w zimie miesiąc lub dwa wolnego, celem naczytania się i wypisania. Po 1 1/2-rocznej pracy mam do tego prawo (13-14 grudnia 1954, ZHHM 96).

10 Dane GUS. Stefan Kisielewski: „Mianowicie w Związku Kompozytorów Polskich, gdzie byłem w zarządzie, zabrakło dyrektora biura. Poprzedni się rozpił, był wariat... No a ja spotkałem Herberta, który powiada, że nie ma z czego żyć... Myślę sobie: może on byłby? No i go zaproponowałem, przyjęli go, był doskonałym dyrektorem. Tam poznał swoją żonę, Kasię Dzieduszycką. Był świetnym dyrektorem, ponieważ nie miał nic wspólnego z muzyką, nie miał własnych interesów, był obiektywny..." (S. Kisielewski, *Abecadło Kisiela*, Warszawa 1990, s. 33).

tego, co zarabia jego ojciec, który pracuje na kilku posadach jednocześnie (1.03.1957, KR 53).

Kłopoty z CPI
Nieczysta ekonomia i czysta ideologia

Dla ekonomistów informacja na temat wysokości zarobków i porównanie ich ze średnią krajową nie są wystarczającą miarą realnych dochodów. Jak ocenić dochody i poziom życia Herberta w latach 50.? Generalnie nie są to sumy oszałamiające, ale też dookoła panuje bieda, więc poziom życia młodego Herberta po prostu sytuuje się na ogół poniżej średniej krajowej, albo w jej okolicach. Oczywiście, gdyby pozostał w ZLP i pisał socrealistyczne wiersze lub powieści, jego sytuacja materialna byłaby kilkakrotnie lepsza bez konieczności podejmowania pracy zarobkowej w dziedzinach pozaliterackich.

Ten mecenat – w różnych okresach PRL wyglądał nieco inaczej – szczególnie widoczny był w pierwszym dziesięcioleciu istnienia komunistycznego państwa, kiedy nowa władza starała się o przychylność literatów, jednocześnie roztaczając ścisłą kontrolę nad środowiskiem i twórczością pisarzy. Tak zwani „inżynierowie dusz" mogli liczyć na stypendia twórcze, wielkie nakłady swoich książek, przydziały mieszkań i innych rzadkich dóbr – dotyczyło to nawet początkujących poetów i prozaików. Uznani literaci otrzymywali nie tylko wysokie honoraria, ale wille i przydziały na dobra luksusowe, mogli zaopatrywać się w sklepach „za żółtymi firankami", a także wyjeżdżać na koszt państwa na zagraniczne kongresy i festiwale[11]. „Jakoś się jednak urządzano, żeby o diaboliczności sowieckiego

11 Literatura dotycząca życia i karier pisarskich w komunizmie jest stosunkowo świeżej daty i często naznaczona jest sporymi emocjami w związku z walką stanowisk oceniających to zjawisko (negatywnie lub pozytywnie): M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu*, Warszawa 2005, P. Bem, *Kariera pisarza w PRL-u*, Warszawa 2014, K. Budrowska, *Literatura i pisarze wobec cenzury PRL 1948-1958*, Białystok 2009, tejże, *Konkursy literackie organizowane przez MKiS w latach 1949-50 w świetle dokumentów archiwalnych*, w: „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Litteraria Polonica", 1 (19) 2013, A. Krajewski, *Między współpracą a oporem. Twórcy kultury wobec systemu politycznego PRL (1975-1980)*, Warszawa 2004, *Ofiary czy współwinni. Nazizm i sowietyzm w świadomości historycznej*, red. K. Wóycicki, Warszawa 1997, *PRL. Świat (nie)przedstawiony*, red. A. Czyżak, J. Galant, M. Jaworski, Poznań 2010, *Rachunek pamięci*, wstęp M. Głowiński, red. P. Kądziela, Warszawa 2012, K. Rokicki, *Literaci. Relacje między literatami a władzami PRL w latach 1956-1970*, Warszawa 2011, B. Urbankowski, *Czerwona msza czyli uśmiech Stalina*, t. 1 i 2, bdw, G. Wołowiec, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*, Wrocław 1999, *Zanurzeni w historii – zanurzeni w kulturze. Literatura czasów PRL-u o PRL-u*, red. M. Karwala i B. Serwatka, Kraków 2011, *Zapisywanie historii. Literaturoznawstwo i historiografia*, red. W. Bolecki

systemu nie myśleć" – pisał Czesław Miłosz[12]. Najbardziej zaufani – jak Julian Przyboś czy Jerzy Putrament – wysyłani byli na dyplomatyczne placówki[13]. Dowodem na początkowy liberalizm stał się wychodzący od września 1944 roku tygodnik „Odrodzenie" (red. Kuryluk), otwarty dla wszystkich pisarzy, łącznie z bezpartyjnymi i katolikami. Jak skomentował po latach Stefan Kisielewski:

> W rezultacie akcja „liberalnych" redaktorów czasopism literackich (…) w zasadzie się powiodła: wyposzczeni przez okupację pisarze zgłosili w Lublinie, Krakowie, Łodzi czy Warszawie akces do nowej rzeczywistości, pojawiać się jęły książki „na linii", zwłaszcza zajęto się problematyką nowych Ziem Zachodnich, powstały też od razu utwory, „ustawiające" historycznie i politycznie nową sytuację w sposób strawny dla nawiedzanego jeszcze wciąż skurczami antysowieckiego oporu społeczeństwa[14].

Po rozgromieniu opozycji militarnej („żołnierze wyklęci") i politycznej (PSL Mikołajczyka) wprowadzono tzw. „socrealizm" w literaturze i sztuce. Wtedy też serwituty polityczno-ideologiczne były największe i najściślej

---

i J. Madejski, Warszawa 2010, S. Jankowiak, *Rozliczenie z socrealizmem – VII Zjazd ZLP*, BI IPN 10 (21) 2002, *O kulturze w PRL z Jerzym Eislerem i Ryszardem Terleckim rozmawia Barbara Polak*, BI IPN 10 (21) 2002, D. Jarosz, *Polacy a stalinizm 1948-1956*, Warszawa 2000, J. Błażejowska, *Czołowy oddział pracowników kultury*, BI IPN 3 (124) 2011. Do najobszerniejszych książek, które tłumaczą bądź usprawiedliwiają zaangażowanie pisarzy w komunizm należą: A. Bikont, J. Szczęsna, *Lawina i kamienie. Pisarze wobec komunizmu*, Warszawa 2006, M. Wojtczak, *Wielka i mniejszą literą. Literatura i polityka w pierwszym ćwierćwieczu PRL*, Warszawa 2014. Od kilku lat pojawiają się opracowania dotyczące poszczególnych autorów i ich twórczości z tego okresu, np. A. Zarzycka, *Rewolucja Szymborskiej 1945-1957. O wczesnej twórczości poetki na tle epoki*, Poznań 2010.

12 Cz. Miłosz, *Przedmowa* w: tegoż, *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945-1950*, Kraków 1998, s. 8.

13 Ciekawym źródłem do wiedzy na temat zwalczania polskiej emigracji niepodległościowej są *Raporty dyplomatyczne Czesława Miłosza 1945-1950*, oprac. M. Morzycka-Markowska, Warszawa 2013; na ówczesne postawy pisarzy-dyplomatów PRL ciekawe światło rzuca publicystyka Ksawerego Pruszyńskiego, kresowiaka i konserwatysty, zwolennika czerwonej Hiszpanii, patrz: tenże, *Publicystyka*. Tom 2. *1940-1948. Powrót do Soplicowa*, Warszawa 1990.

14 S. Kisielewski, *Kiedy spotkają się piśmiennicze nurty? (Szkic)*, „Spotkania" 1979, nr 6, s. 57. Por. także szkic J. Błażejowskiej: „Tych, których przekonać się nie dało, można było spróbować kupić, nie tylko zresztą dobrami materialnymi. Wspomniany już Kott, czołowy teoretyk i krytyk literacki lat czterdziestych i pięćdziesiątych, otrzymał we Wrocławiu poniemiecką willę z ogrodem (marzył jeszcze o parze białych pawi przechadzających się po trawniku, jak zapisał Kubacki w swoim dzienniku (W. Kubacki, *Dziennik 1944-1958*, Warszawa 1971, s. 181, zapis z 15 III 1950 r.), Jerzy Andrzejewski – w Szczecinie – w lesie, z widokiem na jezioro. Wacław Kubacki zgodził się przyjąć prezesurę oddziału poznańskiego ZLP, gdy usłyszał, że wiąże się to z przyznaniem mieszkania" (J. Błażejowska, *Czołowy oddział pracowników kultury*, BI IPN 3 (124) 2011, s. 47.).

egzekwowane. Przypomnienie tych faktów przez Herberta w sławnym wywiadzie dla Jacka Trznadla *Wypluć z siebie wszystko* (WYW 119-164), a następnie powtórzenie i uzupełnienie argumentów w liście otwartym do Stanisława Barańczaka (ZHSB 34-44) na zawsze poróżni poetę ze środowiskiem dawnych stalinowców, nawet tych, którzy przyznawali się do uprzywilejowania:

> Do naszego środowiska – opisywał Brandys pierwsze powojenne lata w pisanych w latach 70. „Miesiącach" – nie docierały informacje o donosach, UB, więźniach z AK. Żyło się ideami i żyło się nieźle. Co wieczór spotykaliśmy się w klubie Pickwick. Odległość od Moskwy wydawała się ogromna. Bliskość Warszawy nie budziła niepokoju. Oko partii obserwowało nas uważnie, ale z dystansu. Zapewne dbano o to, aby łódzkie środowisko kulturalne oddzielić od życia kraju szczególnym uprzywilejowaniem: pierwsze paszporty na Zachód, przydziały mieszkań w willach po fabrykantach niemieckich i miękka śruba cenzury. Nie postulowano jeszcze socjalizmu w sztuce. Dla ludzi z pieniędzmi było w sklepach wszystko, od bielskiego kamgarnu do wędzonego łososia. W kraju więziono akowców, łódzcy robotnicy jedli ziemniaki i kluski. Artyści wiedli życie białych w kolonialnym mieście".
>
> Ci, którzy pamiętają tamte czasy, opowiadają, że jeśli idzie o przepych „życia białych w kolonialnym mieście", Brandys poświęcił rzeczywistość na ołtarzu zgrabnej frazy. Większość z zaangażowanych w nowy ustrój twórców długo jeszcze będzie miała po jednej parze spodni i jednej koszuli, a śniadanie złożone z kupionego na spółkę bochenka chleba było czymś normalnym. Brandys wyjaśnia dziś, że łódzcy literaci z „Kuźnicy", aktorzy i filmowcy już wtedy wiedli życie syte i komfortowe.
>
> Syte i bezpieczne, jeśli sobie uświadomić, że w różnych miejscach kraju wybuchały głodowe rozruchy, a w pierwszym powojennym roku przez więzienia i areszty UB oraz NKWD przeszło 150-200 tysięcy osób[15].

A ile zarabiały masy pracujące? Zastosujmy metodę Herberta – jakiej używał w swych esejach – i zapytajmy o wartość dotychczas wymienionych kwot przy pomocy tzw. koszyka dóbr i usług[16]. Współcześnie koszyk

15 A. Bikont, J. Szczęsna, *Towarzysze nieudanej podróży* (2) *Wróg czai się w naszych mózgach*, „Gazeta Wyborcza" – 22.01.2000.

16 W wielu esejach Herbert próbuje ocenić realne zarobki w czasach, które opisuje (wysokość żołdu rzymskich żołnierzy, dochody budowniczych średniowiecznych katedr lub holenderskich malarzy w XVII wieku). Ich płace porównuje z ówczesnymi cenami pożądanych dóbr. Jest to przywołanie standardowej procedury obliczania tzw. koszyka dóbr i usług (Koszyk dóbr i usług – metoda badania dochodów realnych ludności, uwzględniająca konieczne wydatki, najczęściej mierzone w skali rocznej. Służy ona przede wszystkim porównywaniu dochodów w różnych krajach oraz mierzeniu tempa inflacji.)

ten uwzględnia wszystkie dobra i usługi nabywane przez typową rodzinę w danym czasie, a więc żywność, opłaty za mieszkanie, oświatę i wychowanie, kulturę, naprawy, odzież i obuwie, leczenie, higienę, sport i wypoczynek czy transport, a ich lista bywa rozbudowana. Dla badania inflacji, albo po prostu zmian kosztów utrzymania, ekonomiści stworzyli teoretyczny model – statystyczny koszyk zakupów dla typowej rodziny – i na tej podstawie wyliczają CPI[17]. Oczywiście posługiwanie się tego rodzaju metodą w dłuższym okresie jest bardzo zwodnicze, choćby ze względu na różnice cywilizacyjne, zmiany stylu życia i rozwarstwienie społeczne, a nawet ustrój polityczny.

Pamiętajmy, że z jednej strony ideologia państwowa PRL umożliwiała darmowe lub niezwykle tanie wyjazdy do sanatoriów lub na wczasy, a z drugiej strony na przykład podróże zagraniczne były w latach 50. ściśle reglamentowane – policyjnie i finansowo niedostępne (poza wybranym kręgiem uprzywilejowanych). Nawet finansowe wykluczenie ma inny niż dzisiaj charakter, kiedy bieda ma zasadniczo wymiar ekonomiczny. Tymczasem w PRL (nie tylko w czasach stalinizmu) nie wystarczało mieć pieniądze, ale jeszcze potrzebne było zezwolenie na zakup pożądanych dóbr. Nie tylko dobra luksusowe jak samochód czy mieszkanie[18] otrzymywało się na zasadzie państwowego przydziału, ale nawet sprzęt gospodarstwa domowego i inne, ówcześnie rzadkie produkty rozprowadzane były w systemie talonów, przydziałów i podobnych form państwowej reglamentacji. Dotyczyło to także najbardziej wymarzonego dobra: wyjazdów zagranicznych. Obowiązywała ścisła kontrola policyjna otrzymywania paszportów, nie mówiąc już, że wymagane było zezwolenie władz na zakup i wywóz obcych walut, których posiadanie bez zezwolenia było karalne.

Innym przykładem trudności z CPI jest niedostatek dóbr w gospodarce reglamentowanej, a dotyczyło to wielu przedmiotów codziennego użytku. Symbolem sytuacji niech będzie nieszczęsny brak pończoch – luksusowego naonczas przedmiotu pożądania, o czym przekonują liczne wzmianki w listach, a nawet wierszach Herberta. Problem został szczegółowo omówiony przez Małgorzatę Peroń w szkicu *Z pończochami istny dramat*[19],

17 CPI (*Consumer Price Index*) – Indeks Cen Konsumpcyjnych, zob. D. Begg, *Mikroekonomia*, Warszawa 2007.

18 Historia otrzymania kawalerki przez Herberta (za wstawiennictwem ówczesnego członka Rady Państwa Jerzego Zawieyskiego), oraz dramatyczna historia zakupu mieszkania przy ul. Promenady 24 za zarobione w Ameryce dolary, zostaną opisane w osobnym rozdziale *Ameryka czyli el dolorado. Korespondencja Herbertów z Międzyrzeckimi i rodziną*.

19 M. Peroń, *Z pończochami istny dramat.* O wierszu *Jedwab duszy* Zbigniewa Herberta w: *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk , Kraków 2015, s. 311-322. Autorka zauważa: „Wydaje się, że jedwabne pończochy są znakiem pragnień „skrojonych na miarę" zarówno obserwatora, jak i śpiącej

więc tylko stwierdźmy, że ten banalny element kobiecego ubioru przez cały czas PRL-u był trudno dostępny, a w latach 50. stał się przedmiotem skrytych i jawnych marzeń, często nierealnych! Pończochy stały się nawet rekwizytem erotycznym, co znalazło swój wyraz w wierszu *Jedwab duszy* (HPG).

Przy tych wszystkich zastrzeżeniach zauważmy, że według GUS średnia miesięczna pensja wynosiła: 551 zł (1950), 599 zł (1951), 652 zł (1952) i skoczyła do 920 zł w roku 1953. Dysponujemy też innym porównaniem – wprawdzie nie statystycznym, ale dotyczącym najbliższej rodziny. Bolesław Herbert jako wykładowca na Politechnice Gdańskiej i jednocześnie na studiach inżynierskich dla zaocznych zarabiał po tysiąc złotych na każdym stanowisku, przy czym w listach z października 1955 roku narzeka, że przy zwiększonym pensum godzin zmniejszono mu wynagrodzenie o tysiąc złotych, więc musi dodatkowo pracować jako radca prawny swej uczelni, przy czym z tej posady próbowano go zwolnić, więc znalazł dodatkowe radcostwo (KR 39, 43, 53). Szczegółowych danych dotychczas nie opublikowano, ale dodatkowe zlecenia – jak się można domyślać – pozwalały ojcu wspierać młodego poetę finansowo, o czym dowiadujemy się z kolejnych listów, wysyłanych już po 56 roku, kiedy Herbert zrezygnował z pracy etatowej i znów próbował żyć z pióra (np. 14.VIII.1957, KR 62), a nawet miał szanse wyjechać za granicę – w listach znajdujemy informację o nieudanym zakupie franków (operacji skądinąd nielegalnej).

Przy tej okazji dowiadujemy się jaki obowiązywał przelicznik walutowy na czarnym rynku: „Znajomy mój miał 5 tysięcy franków, żądał 500 zł, dawaliśmy 350 – nie chciał. Ojciec uważał, że za dużo i nie kupiliśmy" informuje syna Maria Herbertowa (22.X.1957, KR 63). Zdobycie tzw. „dewiz" było koniecznością, skoro stypendium na wyjazd, przyznane przez Ministerstwo Kultury i Sztuki, wynosiło 100 dolarów. I znowu współczesny czytelnik wpada w pułapkę, sądząc, że to suma – według dzisiejszych kryteriów – wystarczająca na jeden dzień, a może na dwa[20].

kobiety. Warto pamiętać, że w kontekście historycznym ów delikatny i lśniący obiekt pożądania wcale nie był sprawą błahą. Wystarczy przypomnieć reakcję Stefki z *Popiołu i diamentu* Jerzego Andrzejewskiego, która „chowa do szafy" swoją godność oraz tłumi żal po zamordowanym narzeczonym właśnie ze względu na parę jedwabnych pończoch. W nieco innym kontekście pojawił się ów przedmiot w filmie Janusza Nesfetera. Obraz *Kolorowe pończochy* trafił do kin w 1960 roku, opowiadał historię młodej dziewczyny, która marzy o zostaniu posiadaczką tytułowej części garderoby. Trudne warunki materialne rodziny nie pozwalają jednak na taki luksus, brak upragnionej rzeczy jest powodem stopniowego pogrążania się bohaterki w rozpaczy" (s. 317). I dalej: „*Jedwab duszy* oddaje nastrój czasu, w którym powstał. Moda i jednocześnie kobiece pragnienie posiadania luksusowego, a dzisiaj już bardzo łatwo dostępnego przedmiotu spotykają się ze zgrzebną rzeczywistością PRL-u" (s. 318).

20 Oficjalny ryczałt delegacji służbowej do zachodnich krajów Unii Europejskiej wynosi w roku 2017 mniej niż 50 euro.

Z listu Tadeusza Żebrowskiego, szwagra Herberta, dowiadujemy się, że w Ameryce „dolar stoi fatalnie – najtańszy obiad 1 dolar, najtańszy hotel 2 dolary" (KR 72). Można więc przypuszczać, że na nędzne utrzymanie podczas pierwszego wyjazdu Herberta na Zachód wystarczyło 5 dolarów dziennie czyli za stypendium ministra można było przeżyć aż trzy tygodnie w USA. Podobnie mogło być w Paryżu.

Fizjologiczne minimum
Z *Dziennika* Tyrmanda

Jak widać z zachowanej korespondencji, dane są niepełne i wyrywkowe, ale wniosek jest jasny: jako *freelancer* na początku lat 50. Herbert z trudem, ale mógł się utrzymać, choć na poziomie studenckiej nędzy, nieporównywalnej z niedostatkiem dzisiejszego studenta pochodzącego z najbiedniejszej rodziny. Biorąc pod uwagę powszechne ubóstwo – było to minimum fizjologiczne. Przyjaciel z tamtych lat, Zdzisław Najder, twierdzi, że „na początku lat 50., kiedy Zbyszek mieszkał w Warszawie u przyjaciela ze studiów – a starał się żyć wyłącznie z pisania i mieć czas na swoją twórczość – to naprawdę głodował. Starannie to ukrywał, a już szczególnie nie chciał, aby wiedział o tym jego ojciec, który uważał, że prawnik i ekonomista może zarobić na chleb i nie był pewien czy syn nie bumeluje"[21]. Pomocy finansowej udzielał nie tylko ojciec i matka (korespondencja rodzinna zawiera wiele śladów materialnego, ale także duchowego wsparcia), ale również przyjaciele i ówczesna ukochana[22]. Leopold Tyrmand notuje następujące zdarzenie:

21 Rozmowa telefoniczna autora ze Zdzisławem Najderem z dnia 14.10.2017 roku. W opublikowanych wspomnieniach podobnie: „Był w tych latach, wczesnych pięćdziesiątych, w bardzo trudnej sytuacji materialnej. Ojciec mu pomagał, ale on był w niezbyt dobrych stosunkach z ojcem. Nie pamiętam szczegółów, ale dwukrotnie interweniowałem, specjalnie pojechałem do Sopotu, żeby jakoś załagodzić sytuację, ponieważ pan Bolesław, ojciec Zbyszka, miał do niego ogromne pretensje: podejrzewał go, że się wałkoni, nic nie robi. Później się dopiero przyzwyczaił, że jednak jego syn zostanie nie referentem, ale poetą. Z ogłoszonej korespondencji, bardzo zresztą wzruszającej, to jeszcze nie wynika, bo to są rzeczy pozakorespondencyjne, dosyć wczesne, i nie wszystkie listy się zachowały" (J. Pawelec, P. Szeliga, *Nadgonić czas...: wywiad rzeka ze Zdzisławem Najderem*, wyd. Świat Książki, Warszawa 2014, s. 205).

22 „Posyłałam też paczki, przemycałam jakieś pieniądze – zarabiałam, miałam rodziców, nietypowych poznaniaków, bo wielkich społeczników, którzy, zwłaszcza ojciec, lubili pomagać. Z wzajemnością zresztą. Zbyszek rewanżował mu się książkami: «Załączam książeczki dla Ciebie i Taty (Rzepecki)» – pisał 15.11.1956. Dla mnie to były drobiazgi, ale nie dla niego, choć tłumaczyłam, że od kochanej kobiety wolno, że nawet trzeba, że lepiej niż od byle szefów, od Jerzego Borejszy. I to był właśnie nasz wielki problem, że miałam pieniądze, a on nie, co stawiało go

> Wieczorem wpadłem na chwilę do Zbyszka Herberta, na Wiejską. Dzieli on sublokatorski pokój, o wysokim suficie i raczej obdarty, z niejakim Walczykiewiczem Władziem, urzędnikiem i mecenasem poezji. Walczykiewicz to cichy, bezinteresowny i fanatyczny wielbiciel Herberta, wierzy w jego geniusz i delektuje się chłodnym racjonalizmem jego wierszy, ich klasycystyczną pozą. Zjawisko niezwykłe, jako że sam jest specjalistą od buchalterii w Ministerstwie Handlu Zagranicznego. Herbert jadł właśnie przedwczorajszy, na oko, chleb z tanią marmoladą i popijał herbatą ze szczerbatego kubka. Na mój widok, drzwi wejściowe otworzyła gospodyni, zawstydził się i jakby chciał uniewidocznić tę kolację. Dlaczego Herbert wstydzi się nędzy, a Michałowscy, Gembiccy, Chylińskie nie wstydzą się dobrobytu w komunizmie?[23].

Uwaga Tyrmanda zawiera nie tylko opis samego faktu, ale także poczucie głębokiej niesprawiedliwości, które jest wspólne dla wszystkich przyjaciół Herberta. Poeta pracował i jednocześnie studiował wtedy prawo i filozofię. Pisał recenzje (zwłaszcza z wystaw malarskich), felietony, opowiadania i wiersze. Sądząc po tekstach umieszczonych w *Węźle gordyjskim* – było tego sporo, przynajmniej do roku 1953, kiedy na skutek „zaostrzenia się walki klasowej" (której skutkiem było zamknięcie „Przeglądu Powszechnego" i przejęcie „Tygodnika Powszechnego" przez Stowarzyszenie PAX), skończyła się moralna możliwość zarobkowania. PAX-owska redakcja „Tygodnika Powszechnego", podobnie jak inne pisma tej organizacji, nie zaprzestałyby publikowania młodego poety i dziennikarza, zwłaszcza, że miał tam przyjaciół, ale przeszkody mentalne były zbyt duże. Stąd zmiana strategii, a nie tylko taktyki. Herbert przyjmuje kiepskie posady państwowe i zaprzestaje publikacji.

Bibliografia

BAJER Magdalena. 2005. *Blizny po ukąszeniu*. Warszawa: Biblioteka „Więzi".

BEGG David, FISCHER Stanley, DORNBUSCH Rudiger. 2007. *Mikroekonomia*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.

BIKONT Anna, SZCZĘSNA Joanna. 2006. *Lawina i kamienie. Pisarze wobec komunizmu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

BIKONT Anna, SZCZĘSNA Joanna. 2000. *Towarzysze nieudanej podróży (2). Wróg czai się w naszych mózgach*. „Gazeta Wyborcza" 15.01.2000.

w niezręcznej sytuacji. I gdyby tylko chciał, utrzymywałabym go, wolał jednak swoje byle posady" (H. Misiołkowa, *W cieniu Twojej dobroci*, WIER 65).

23 L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, Polonia Book Fund, Londyn 1980, s. 222 [22 lutego].

BŁAŻEJOWSKA Justyna. 2011. *Czołowy oddział pracowników kultury*. „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 3 (124): 39-47.

BUDROWSKA Kamila. 2013. *Konkursy literackie organizowane przez MKiS w latach 1949-50 w świetle dokumentów archiwalnych*”. Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica 1 (19): 7-18.

BUDROWSKA Kamila. 2009. *Literatura i pisarze wobec cenzury PRL 1948-1958*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

ERENBURG Ilja. 1957. *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwańca*. Warszawa: Czytelnik.

Herbert nieznany. Rozmowy. 2008. H. Citko (oprac.). Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich. [WYW]

HERBERT Zbigniew. 2000. *Listy do Muzy. Prawdziwa historia nieskończonej miłości.* Gdynia: Wydawnictwo Małgorzata Marchlewska. [ZHHM]

JANKOWIAK Stanisław. 2002. *Rozliczenie z socrealizmem – VII Zjazd ZLP*. „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 10 (21): 53-57.

JAROSZ Dariusz. 2000. *Polacy a stalinizm 1948-1956*. Warszawa: Instytut Historii PAN.

Kariera pisarza w PRL-u. 2014. M. Budnik [et al] (red.). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

KISIELEWSKI Stefan. 1990. *Abecadło Kisiela*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Interim”.

KISIELEWSKI Stefan. 1979. *Kiedy spotkają się piśmiennicze nurty?*. „Spotkania” 6: 54-63.

Korespondencja (1972-1996). Zbigniew Herbert – Stanisław Barańczak. 2005. B. Toruńczyk (red. i oprac.). Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich. [ZHSB]

Korespondencja. Zbigniew Herbert – Jerzy Turowicz. 2005. T. Fiałkowski (oprac.). Kraków: Wydawnictwo a5. [ZHJT]

Korespondencja. Zbigniew Herbert – Jerzy Zawieyski. 2002. P. Kądziela (oprac.). Warszawa: Biblioteka „Więzi”. [ZHJZ]

KRAJEWSKI Andrzej. 2004. *Między współpracą a oporem. Twórcy kultury wobec systemu politycznego PRL (1975-1980*). Warszawa: Wydawnictwo TRIO.

KUBACKI Wacław. 1971. *Dziennik 1944-1958*. Warszawa: Czytelnik.

ŁAPIŃSKI Zdzisław. 1988. *Jak współżyć z socrealizmem. Szkice nie na temat*. Londyn: Polonia.

MIŁOSZ Czesław. 1998. *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945-1950*. Kraków: Znak.

MISIOŁKOWA Halina. 2014. *W cieniu Twojej dobroci*, w: *Wierność. Wspomnienia o Zbigniewie Herbercie*, A. Romaniuk (red. i oprac.), strony. Warszawa: Dom Wydawniczy PWN.

„Mój bliźni, mój bracie”. Listy 1950-1998. Zbigniew Herbert, Tadeusz Chrzanowski. 2016. Z. Baran (red.). Kraków: Znak. [ZHTC]

Ofiary czy współwinni. Nazizm i sowietyzm w świadomości historycznej. 1997. J. Łukasiak-Mikłasz (red.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

O kulturze w PRL z Jerzym Eislerem i Ryszardem Terleckim rozmawia Barbara Polak. 2002. „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej" 10 (21) 2002: 5-23.

PAWELEC Jan, SZELIGA Paweł. 2014. *Nadgonić czas... Wywiad rzeka ze Zdzisławem Najderem*. Warszawa: Świat Książki.

PEROŃ Małgorzata. 2015. *Z pończochami istny dramat. O wierszu Jedwab duszy Zbigniewa Herberta*, w: *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, J.M. Ruszar (red.), strony. Kraków: Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyk.

PRL. Świat (nie)przedstawiony. 2010. A. Czyżak, J. Galant, M. Jaworski (red.). Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne".

PRUSZYŃSKI Ksawery. 1990. *Powrót do Soplicowa. Publicystyka. Tom 2. 1940-1948.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Rachunek pamięci. 2012. P. Kądziela (oprac.). Warszawa: Biblioteka „Więzi".

Raporty dyplomatyczne Czesława Miłosza 1945-1950. 2013. M. Mokrzycka-Markowska (oprac.). Warszawa: Biblioteka „Więzi".

ROKICKI Konrad. 2011. *Literaci. Relacje między literatami a władzami PRL w latach 1956-1970.* Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.

SIEDLECKA Joanna. 2002. *Pan od poezji. O Zbigniewie Herbercie*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

TYRMAND Leopold. 1980. *Dziennik 1954*. Londyn: Polonia Book Fund.

Upór i trwanie. Wspomnienia o Zbigniewie Herbercie. 2000. K. Szczypka (red.). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie. [UPÓR]

URBANKOWSKI Bohdan. 2014. *Czerwona msza czyli uśmiech Stalina*. Tom 1-2. Warszawa: Wydawnictwo Bollinari Publishing House.

Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948-1998. 2001. P. Kądziela (oprac.), Warszawa: Biblioteka „Więzi". [WG]

Wierność. Wspomnienia o Zbigniewie Herbercie. 2014. A. Romaniuk (oprac.). Warszawa: Dom Wydawniczy PWN. [WIER]

WOJTCZAK Mieczysław. 2014. *Wielką i mniejszą literą. Literatura i polityka w pierwszym ćwierćwieczu PRL*. Warszawa: Studio Emka.

WOŁOWIEC Grzegorz. 1999. *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum.

Zanurzeni w historii – zanurzeni w kulturze. Literatura czasów PRL-u o PRL-u. 2011. M. Karwala, B. Serwatka (red.). Kraków: Śródmiejski Ośrodek Kultury.

Zapisywanie historii. Literaturoznawstwo i historiografia. 2010. W. Bolecki, J. Madejski (red.). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

ZARZYCKA Anna. 2010. *Rewolucja Szymborskiej 1945-1957. O wczesnej twórczości poetki na tle epoki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Zbigniew Herbert. Korespondencja rodzinna. 2008. H. Herbert-Żebrowska, A. Kramkowska-Dąbrowska (oprac.). Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium. [KR]



Dr Józef Maria Ruszar – adiunkt w Akademii Ignatianum w Krakowie; od roku 2004 organizuje Warsztaty Herbertowskie i wydaje serię Biblioteka Pana Cogito (25 tomów do roku 2016); prowadzi portal *Herbert.guru*. Jest autorem książek: *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Z. Herberta* (2004); *Apostoł w podróży służbowej. Prywatna historia sztuki Z. Herberta* (2006); *Słońce republiki. Cywilizacja rzymska w twórczości Z. Herberta* (2014); *Wytarty profil rzymskich monet. Ekonomia jako temat literacki w twórczości Z. Herberta* (2016). Aktualnie przygotowuje książkę *Ewangelia według Kaina. O Bogu w poezji Tadeusza Różewicza*.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Krzysztof Moraczewski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
kmoracz@amu.edu.pl

Kulturoznawstwo – kilka refleksji z perspektywy tradycji poznańskiej

Tradycje polskiego kulturoznawstwa zostały uformowane w kilku ośrodkach naukowych, między którymi – mimo wyraźnie rozpoznawalnego, wspólnego rdzenia – zachodziły i zachodzą istotne różnice. Tego rodzaju odrębności nie powinny jednak sugerować, że same te ośrodki tworzą pod względem swej orientacji naukowej jakieś monolity czy ukonstytuowane szkoły. Określenie „szkoła" mogło być adekwatne w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku, gdy przynajmniej niektóre z ośrodków kulturoznawczych dysponowały względnie zgodnie przyjmowaną, wspólną podstawą teoretyczną. Tego rodzaju podstawą były na przykład społeczno-regulacyjna koncepcja Jerzego Kmity w Poznaniu i koncepcja kultury Stanisława Pietraszki we Wrocławiu. Obecnie należałoby raczej mówić o lokalnych tradycjach, które zdążyły ulec daleko posuniętemu zróżnicowaniu i fundamentalnej nieraz krytyce, a także utracić ścisły związek geograficzny z miejscami swego powstania. Rościć sobie dziś prawo do mówienia w imieniu na przykład ośrodka poznańskiego byłoby dość zabawną uzurpacją, której nie wziąłby na poważne – i słusznie – chyba nikt z zainteresowanego środowiska. Toteż pretensji takich sobie nie roszczę. Poniżej pozwolę sobie jedynie na jak najkrótsze przedstawienie tego, jak kulturoznawstwo jako dyscyplina naukowa jawi się pewnemu podpisanemu z imienia i nazwiska kulturoznawcy, którego sposób myślenia został w istotnej mierze, ale przecież nie wyłącznie, ukształtowany przez poznańskie tradycje intelektualne. Mówię zatem w imieniu swoim, nie zaś środowiska.

(1) Sądzę zatem, że kulturoznawstwo wyróżnia się poprzez tematyzację kultury jako odrębnego przedmiotu badań, nie zaś jedynie pewnego,

choćby wyjątkowo istotnego, aspektu ludzkiego bytowania. Tematyzacja kultury oznacza zaś wyodrębnienie trzech fundamentalnych obszarów badawczych, którymi są: (a) konstrukcja kultury i zasady zachodzących w niej procesów, ujmowane w ich dynamice historycznej i stanowiące przedmiot rozważań teorii kultury w ścisłym rozumieniu; (b) sposoby podmiotowej i grupowej partycypacji w zjawiskach kulturowych wraz z ich zróżnicowaniem i zmiennością, będące przedmiotem torii uczestnictwa w kulturze; (c) zależności, jakie łączą kulturę z innymi wymiarami ludzkiego istnienia społecznego, od uwarunkowań biologicznych i geograficznych, po uwarunkowania gospodarcze i społeczno-strukturalne, który to przedmiot zainteresowania wymusza kontakt z innymi dyscyplinami humanistycznymi i społecznymi, zwłaszcza zaś z socjologią, antropologią i historią. Taki wybór obszarów tematycznych posiada ważkie konsekwencje na poziomie metod badawczych, oznacza on bowiem, że badanie kulturoznawcze nie może zrezygnować zarówno z metod nauk społecznych, jak i z metod humanistycznych. Utrzymywanie stałego napięcia pomiędzy nimi wydaje mi się najbardziej uderzającą cechą metodologiczną kulturoznawstwa. W szczególności kulturoznawstwo nie może – na mocy specyfiki swego przedmiotu badań – zrezygnować z metod hermeneutycznych. Nie chodzi mi przy tym, rzecz jasna, o ewentualne ugruntowanie w postheideggerowskiej hermeneutyce filozoficznej – ugruntowanie dla wiedzy kulturoznawczej możliwe, lecz bynajmniej nie obligatoryjne. Mam na myśli raczej szeroki zespół jakościowych metod interpretacyjnych, które jako jedyne potrafią uchwycić społeczne funkcjonowanie znaczeń i wartości, a zwłaszcza opisać formy podmiotowego uczestnictwa w kulturze. Wiąże się to z samym przyjmowanym pojęciem kultury. Wbrew nieustannemu przywoływaniu faktu istnienia wieluset definicji kultury, tak imponującego dla studentów pierwszego roku kulturoznawstwa, między polskimi kulturoznawcami panuje zaskakująca definicyjna zgoda. Zgodnie zatem odrzuca się wartościujące i elitarystyczne rozumienie kultury utożsamiające ją, w duchu T.S. Eliota, z tzw. „wysoką" kulturą artystyczną. Niemal równie zgodnie kulturoznawcy nie posługują się czymś, co Kmita lubił nazywać „urzędniczo-administracyjnym rozumieniem kultury", a które utożsamia kulturę z „sumą imprez w regionie". Zgodnie zatem kulturoznawcy rozumieją kulturę jako sferę społecznie podzielanych wartości i znaczeń, bez względu na to, jakim dalszym uszczegółowieniom poddają swą definicję. Konsensus ten ułatwia także współpracę z antropologią kulturową, socjologią kultury i filozofią kultury.

(2) Charakter metodologiczny dyscypliny oraz określenie jej przedmiotu badań wymagają stosowania podwójnej strategii. Z jednej strony konieczna jest integracja istniejących wyników badań z zakresu rozmaitych

szczegółowych dyscyplin humanistycznych, z drugiej zaś projektowanie badań własnych, gdyż kwestionariusz badawczy kulturoznawcy zawiera oczywiście szereg pytań, które nie są stawiane przez dyscypliny szczegółowe. Nie chodzi mi przy tym o kwestie genetyczne, czyli o narodziny polskiego projektu kulturoznawczego z dwóch źródeł, czyli z konieczności integracji istniejących już wyników badań humanistycznych i społecznych oraz z konieczności poszerzenia o kwestie teoretyczno-kulturowe działań samych dyscyplin szczegółowych. O tychże zagadnieniach genetycznych miałem już okazję pisać wystarczająco obszernie. Tym razem chciałbym raczej podkreślić sytuację poznawczą, która wymusza jednoczesne odwoływanie się do tych dwóch strategii. Szczegółowe dyscypliny humanistyczne zgromadziły i wciąż gromadzą olbrzymią ilość danych faktograficznych, wyjaśnień, interpretacji i rozwiązań teoretycznych, które konfrontowane ze sobą pomiędzy dyscyplinami prowadzą do kluczowych ustaleń ogólnokulturowych. Konfrontacja taka wymaga jednak spójnego języka teoretycznego, a więc odpowiedniej teorii integrującej. Taka też była pierwotna postać poznańskiej wersji projektu kulturoznawczego, w którym rolę teorii integrującej odgrywać miała socjopragmatyczna koncepcja kultury, przemianowana potem na koncepcję społeczno-regulacyjną. Nie sądzę by dziedzictwo to miało być nieaktualne. Nie chodzi mi przy tym trwanie przy pewnej określonej wersji jakiejkolwiek teorii, bowiem w międzyczasie kulturoznawcy przeszli przez szkołę krytyki poststrukturalistycznej i wiele innych, i nie jesteśmy już dłużej w latach osiemdziesiątych. Nieporównanie istotniejsze jest utrzymanie przekonania, że integracja wiedzy, jeśli ma posiadać jakąkolwiek doniosłość poznawczą, nie może być prostym zestawianiem istniejących zastanych wyników, lecz musi opierać się na rzetelnej pracy pojęciowej i teoretycznej. Pociąga to za sobą konieczność zachowywania ścisłego związku z filozofią, w tym z filozofią nauki. Tak uprawiane kulturoznawstwo musi cechować się otwartością teoretyczną, tzn. umiejętnością reagowania na nowe wyzwania teoretyczne, choćby przybierały one postać osławionych „zwrotów". Jestem przekonany, że polskie kulturoznawstwo otwartość tą – a także skłonność do pracy teoretycznej – posiada w wysokim stopniu, nawet jeśli mało wnikliwemu obserwatorowi wydawać się może, że kulturoznawcy zbyt łatwo ulegają intelektualnym „modom". Tego rodzaju współczesnym wyzwaniem teoretycznym o najwyższej doniosłości wydaje mi się np. kwestia tzw. *non-human agents*, bez względu na to, czy stawia się ją w terminach *Actor-Network Theory* czy też inaczej (jak czynią to np. *animal studies*), całkiem niedawno zaś – nie znaczy to że stała się już nieaktualna – była to w pierwszym rzędzie sprawa stosunków władzy, inspirowana rozważaniami Michela Foucaulta i Pierre'a Bourdieu. Kulturoznawstwo jako dyscyplina integracyjna nie jest oczywiście ani jedynym,

ani pierwszym projektem tego rodzaju, wystarczy przywołać amerykańską antropologię kulturową czy francuską historię integralną, dziedziczy więc oczywiście część problemów napotykanych przez inne dyscypliny integracyjne. Znajduje jednak swą specyfikę w prowadzeniu działań integracyjnej z perspektywy stematyzowanego pojęcia kultury. Posiada więc swój najbliższy odpowiednik w anglojęzycznych studiach kulturowych, co sankcjonuje zwyczaj mówienia w Polsce o „brytyjskim kulturoznawstwie" mimo niezależnej genezy obu tych orientacji. Każda dyscyplina integracyjna ma jednak to do siebie, że generuje kwestionariusz badawczy, dla którego istniejące badania i ich wyniki okazują się niewystarczające, a w związku z tym dyscypliny te projektują i prowadzą własne badania, z czasem odgrywające coraz większą rolę. Dobrym przykładem są przemiany francuskiej historii integralnej: zaprojektowana jako dyscyplina integrująca tego rodzaju, rychło stała się ona podstawą dla wielu przełomowych badań historycznych, prowadzonych już niezależnie i pod własnym szyldem. Badania te stanowią, śmiem twierdzić, kto wie, czy nie najważniejszy dorobek dwudziestowiecznej humanistyki. Polskie kulturoznawstwo osiągnęło już taki etap w rozwoju, w którym projektowanie i prowadzenie własnych badań – bez przekreślania wysiłku integracji – stało się dla niego sprawą kluczową. Można by mieć nadzieję, że badania te będą prowadzić do wyników tak istotnych, jak te, które osiągnęły wcześniejsze dyscypliny integracyjne. Nadzieję tę osłabia jednak nie tyle stan kulturoznawstwa jako dyscypliny (dobrych głów nam nie brakuje!), co raczej instytucjonalny i organizacyjny kontekst polskiego życia naukowego. To już jednak zupełnie inna sprawa.

(3) Taki właśnie kształt dyscypliny, zwłaszcza zaś konieczna dla integracji wiedzy stała praca pojęciowa oraz równie konieczna praca metodologiczna, związana z projektowaniem własnych badań, nadają kulturoznawstwu rodzaj epistemologicznej i metodologicznej „nadświadomości". Dyscyplina znajduje się pod tym względem w stanie nieustannego wrzenia i jest to jedna z jej najbardziej uderzających i najcenniejszych cech, decydująca zresztą o ścisłym związku z filozofią. Jest to także rodzaj wymogu środowiskowego i trudno sobie wyobrazić, by ktoś pracujący wewnątrz kulturoznawstwa nie posiadał zainteresowań metodologicznych i metadyscyplinarnych.

(4) Kulturoznawstwo posiada jedną jeszcze uderzającą cechę, która wynika z tego, że – po pierwsze – zajmuje się ono sferą znaczeń i wartości oraz – po drugie – jest świadome aksjologicznych źródeł rozstrzygnięć poznawczych oraz praktycznych, w tym światopoglądowych i ideologicznych, kontekstów funkcjonowania wiedzy naukowej. Niezwykle trudno byłoby przekonać kogokolwiek z terenu kulturoznawstwa, że jest możliwe takie uprawianie wiedzy o zjawiskach ludzkich, które prędzej czy

później nie okaże się nacechowane aksjologicznie. Kulturoznawstwo stara się nie ignorować tej sytuacji, ale raczej szukać sposobów na zachowanie poznawczej rzetelności przy jednoczesnym uwrażliwieniu na konieczność świadomej kontroli aksjologicznych konsekwencji własnego dyskursu. Oznacza to stały związek z działaniami praktycznymi, zwłaszcza o charakterze edukacyjnym i animacyjno-kulturalnym, ale także obowiązek nieustannej refleksji nad własnym miejscem na światopoglądowej mapie społeczeństwa i nad możliwymi praktycznymi konsekwencjami własnych działań naukowych.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
numer 19 (4/2017)

Brzemię pamięci

Jean Hatzfeld, *Więzy krwi*, przeł. J. Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2017

W 1994 roku w Rwandzie doszło do masakry ludności Tutsi przeprowadzonej przez rządową armię oraz *interahamwe* – bojówki Hutu. Szacuje się, że w trwającym niemal sto dni ludobójstwie śmierć poniosło od 500 do 800 tysięcy Rwandyjczyków, a ponad 2 miliony obywateli uciekło do sąsiednich krajów. Historią rzezi oraz losami dotkniętych nią ludzi zajął się francuski reporter i korespondent wojenny Jean Hatzfeld.

Francuz jest autorem reportaży poświęconych rwandyjskiemu ludobójstwu, które składały się dotąd na swoistą trylogię. W pierwszej książce, *Nagość życia. Opowieści z bagien Rwandy*, oddał głos ocalonym z rzezi Tutsi. Druga z nich, *Sezon maczet*, to świadectwa sprawców ludobójstwa – dziesięciu mężczyzn z plemienia Hutu, którzy odsiadywali wyroki za swoje czyny. Kolejną zaliczaną do cyklu była z kolei *Strategia antylop*, będąca spojrzeniem po latach na rwandyjskie ludobójstwo zarówno z perspektywy sprawców, jak i ofiar. Powstała ona już po tym, jak zaczęto mówić o pojednaniu, a część skazanych zbrodniarzy wróciła do swoich domów, na powrót stając się sąsiadami ocalonych.

Ostatnia książka Hatzfelda *Więzy krwi* poszerza dotychczasowy dorobek reportera do wymiarów tetralogii. Jest bowiem zapisem wywiadów przeprowadzonych kilkanaście lat po rzezi z dziećmi znanych z poprzednich książek bohaterów.

Pamięć ludobójstwa

W *Więzach krwi* pisarz umożliwia podzielenie się doświadczeniem ludobójstwa drugiemu pokoleniu, zarówno potomkom ocalonych, jak i sprawców, dotkniętemu traumą, cierpieniem i bólem przekazywanym przez rodziców. Młodzi ludzie są nie tylko spadkobiercami

ich pamięci i przeżyć, ale także ofiarami lęku i nieufności. Odpowiadając na pytania dziennikarza kilkunastu rwandyjskich nastolatków mówi o swoim codziennym życiu i marzeniach, jednak każda z wypowiedzi przeplatana jest wspomnieniami o przekazanym im przez bliskich obrazie ludobójstwa. W niektórych przypadkach opowiadają też o własnym doświadczeniu, gdy jako małe dzieci ocaleni zostali z masakry. Bohaterowie reportażu mówią o swoim stosunku do przeszłości, a także do przyszłości własnej i kraju. Dzieje się to w sytuacji, kiedy dzieci ofiar i sprawców, tak jak ich rodzice, mieszkają obok siebie i mijają się na ulicach ze świadomością minionych wypadków.

Zależnie od strony konfliktu, po której znajdowali się krewni rozmówcy, zmieniają się też opisywane doświadczenia i wspomnienia, a także sposób, w jaki przekazywana jest pamięć o przeszłości. Mimo że młodych ludzi łączy wspólne odczucie traumy i poczucie straty bliskich – czy to w wyniku śmierci zadanej maczetą czy z powodu uwięzienia winnych – więcej wydarzeń z przeszłości ich jednak dzieli. Jeden z rozmówców Hatzfelda stwierdza: „Młodzi Hutu i Tutsi w odmienny sposób pytają o historię, co innego ich trapi. Mają inne problemy. Nie używają takich samych słów"[1].

Z mlekiem matki

Bycie dzieckiem ocalonych to ciągłe zmaganie się z emocjami najbliższych. Jedna z kobiet, która przeżyła stwierdza: „Po ludobójstwie w umyśle ocalałego powstaje ukryta rana, której nigdy nie będzie mógł ujawnić w obecności innych"[2]. Tak naprawdę jedynie wnikliwe spojrzenie w oczy bliskich pozwala dostrzec, domyślić się, co przeżyli w czasie ludobójstwa. Płacą za to jednak kolejne pokolenia żyjące doświadczeniem rodziców. Ich przeszłość staje się swoistym dziedzictwem. Nastoletnia Ange Uwase poszukując w Internecie informacji i zdjęć z 1994 roku stwierdza: „Wydaje mi się, że od dziecka słyszałam o ludobójstwie. Te historie od zawsze dźwięczały mi w uszach"[3]. Rodzice nieświadomie bowiem przekazują potomkom swoją pamięć, traumę i lęk. Niektórzy zaś świadomie wybierają milczenie, nie chcą mówić o tym, co przeżyli, choć jest to stale obecne w ich życiu i wpływa na odczuwane emocje i zachowanie ich dzieci: „Czasem ten temat pojawia się przypadkiem. Na przykład, gdy ktoś nagle wpadnie w przygnębienie, inni zaczynają mówić, jak to odebrali, co poczuli. Tak ujawniają coś z tego, co sami przeżyli"[4]. Zdarzają się również sytuacje odwrotne, kiedy rodzice nic nie ukrywają

1 J. Hatzfeld, *Więzy krwi*, Czarne 2017, s. 151.

2 Tamże, s. 170.

3 Tamże, s. 83.

4 Tamże, s. 85-86.

przed dziećmi, opowiadają im o gehennie, którą przeszli i barbarzyństwie, jakie ich spotkało.

Część tajemnic przekazywana jest tylko szeptem, z żalem, zwłaszcza w upamiętniającym co roku ludobójstwo czasie Tygodnia Żałoby, kiedy ocaleni pozwalają sobie na przeżywanie bolesnych wspomnień bez ograniczeń. Dzieci widząc ich rozpacz są boleśnie konfrontowane z przeszłością, która silnie naznacza ich życie. Szokujące odpowiedzi na pytania lub tylko wymijające, zdawkowe napomknięcia zbliżają je do przerażającej i obezwładniającej prawdy, która jest dla nich nie do ogarnięcia – tak intelektualnie, jak i emocjonalnie. Są wobec niej bezradni, przeraża ich ona i wywołuje permanentne uczucie lęku i niepokoju. Dzieci ocalałych starając się ukrywać swój strach, podkreślają, że już nie boją się maczet, choć jednocześnie napawają je lękiem spojrzenia byłych więźniów. Mają świadomość, do czego są oni zdolni.

Rodzinne traumy wywołują też w najmłodszych pragnienie zemsty oraz skrywaną niekiedy głęboko nienawiść do zabójców i członków ich rodzin. Zwłaszcza, że na co dzień natykają się na skutki ludobójstwa w swoich domach: „Czasem w środku dnia któreś z rodziców nagle wpada w rozpacz, zaczyna dziwnie się zachowywać, zamyka się w sobie, gdy tylko ktoś wspomni o masakrach”[5]. Potrzeba rozmowy jest ogromna, lecz nie każde dziecko jest w stanie otworzyć się przed obcymi, część z nich rozmawia jedynie między sobą, w gronie innych dzieci ocalonych. Są one rozżalone i zagniewane, uwięzione w ambiwalentnych uczuciach, odczuwając jednocześnie smutek i nienawiść. Jedna z dziewczyn mówi: „Chciałabym szczerze wybaczyć tym, którzy nas skrzywdzili. Chciałabym. Ale serce nie zawsze mnie słucha”[6]. Żal wynika też z faktu, że rzezie zaszkodziły relacjom budującym rwandyjskie społeczności. Immaculée Feza stwierdza: „Nigdy nie spędziłam wakacji u rodziców moich rodziców. Wszyscy zostali ścięci maczetą”[7]. Zasmuca ją to dodatkowo, gdyż w Rwandzie to dziadkowie poprzez pieśni i legendy przekazują kolejnym pokoleniom historię i dziedzictwo przodków. Ponadto pozbawione oparcia w starszych dzieci zaczynają zaniedbywać rodzinne uroczystości i nie wiedzą jak mają się zachować wobec innych ludzi. Brakuje w ich życiu dziadków, cioć i wujków, którzy mogliby ich tego nauczyć.

Za grzechy ojców

Jean-Pierre Habimana, jeden z synów zbrodniarzy, w przeszłości

5 Tamże, s. 34.

6 Tamże, s. 118.

7 Tamże, s. 27.

słyszał: „To syn zabójcy. Widzieliśmy, jak jego ojciec wymachiwał maczetą. Rzeź płynie w jego krwi”[8]. Inne dzieci pluły na niego (wiele z nich było zachęcane do tego przez dorosłych), przez co musiał kryć się w zaroślach. Takie sytuacje wywołują u potomków oprawców inny rodzaj strachu, ale w równym stopniu obecny i dojmujący w ich codziennym życiu. Dorastają bowiem w poczuciu winy lub wstydzie. Żywią do Tutsi niechęć, ale z drugiej strony dręczą ich wyrzuty sumienia za czyny ojców; niektórzy trzymają się na uboczu, by ktoś nie wspomniał ich rodziny. Dzieci winowajców czują się osaczone, są upokorzone wiedzą na temat czynów swoich bliskich.

Ildefonse Habinshuti musiał się skradać do szkoły, gdyż sąsiedzi Tutsi patrzyli na niego z wrogością, a on jako dziecko więźnia wstydził się pokazywać w wiosce. Obrzucali go słowami pełnymi nienawiści, a on chciał tylko wiedzieć, dlaczego jego tata nie wraca do domu. Także Fabiola Mukayishimire wspomina trudne dzieciństwo, gdy aresztowano jej ojca, a matka ciężko pracowała na polu. Dziewczynce i jej rodzeństwu nie wolno było odtąd wychodzić z domu. Zostali wraz z matką odepchnięci przez społeczeństwo i rodzinę, nigdzie nie byli mile widziani. Opowiada: „Niebezpieczeństwo wisiało w powietrzu. Sąsiedzi nam grozili, mówili o zemście. Byliśmy za mali, by zrozumieć gniew ludzi z okolicy, unikaliśmy ich”[9]. Ona również, nic z tego nie rozumiejąc, płaciła za grzechy ojca. Początkowo matka nie chciała zdradzić prawdy swoim dzieciom. W domu wyłączano radio, kiedy mówiono w nim o ludobójstwie. Nie dawało im to jednak spokoju, prosili więc bliskich o rozmowę. Odczuwali jednocześnie żal do ojca, który nigdy nie powiedział im prawdy. Również Fabrice Tuyishimire opowiedział o swoim przerażeniu, lęku i bezradności, gdy jego ojciec został skazany: „W takiej sytuacji boimy się, nie wiedząc dokładnie czego, bo sąsiedzi ukrywają swoje prawdziwe myśli. Nie znamy przewin rodziców, a jednak ponosimy karę za wyrządzone zło. Dorastałem wśród ludzi czujących do nas niechęć”[10].

Dzieci oprawców spotkały się z innym rodzajem milczenia niż potomkowie ofiar. Milczenie miało bowiem w tym wypadku ukryć dokonane czyny. Trudno sobie wyobrazić, jakim ciężarem jest dowiedzieć się w wieku kilku czy kilkunastu lat, że ojciec, którego tak bardzo się kocha, zabijał maczetami niewinnych ludzi. Hatzfeld pisze, że dzieci nie rozumiejąc dlaczego ich ojcowie przebywają w więzieniach były z tego powodu smutne,

8 Tamże, s. 13.

9 Tamże, s. 68.

10 Tamże, s. 100.

rozgoryczone, czuły się skrzywdzone. Jednak zarówno mówienie prawdy jak i przemilczenia miały swoje konsekwencje. Młodzi Hutu, gdyby tylko mogli, najchętniej wcale by o tym nie mówili, gdyż wiąże się to dla nich z poczuciem wstydu i odrzucenia przez społeczeństwo. Rzadko rozmawiają o ludobójstwie z przyjaciółmi, raczej wspominają więzionych ojców i biedę, jaka się z tym wiąże. Z Tutsi nie poruszają tego tematu. W domach bez ojców nie ma autorytetu, dzieci nie słuchają kobiet tak jak mężczyzn, sprzeczają się z nimi; chłopcy nie chcą pomagać, buntują się, mają żal za zniszczone dzieciństwo, przymus pracy i naznaczenie.

Młodzi ludzie doświadczają trudnych sytuacji także w domu, kiedy żony bronią swoich mężów, tłumacząc ich czyny. Niejednoznaczne oceny jednoznacznych moralnie zbrodni powodują zagubienie się w świecie. Jeden z rozmówców dodaje: „W nocy mam koszmary. Śnią mi się straszne rzeczy. Na przykład? Ludzie biegnący przez busz, krwawe zajścia w kościele. Budzę się, odmawiam głośno modlitwę, nie mogąc złapać tchu (…)”[11].

Wspólna przyszłość

Większość z rozmówców Hatzfelda odważyła się pójść do Mauzoleum upamiętniającego ludobójstwo, aby skonfrontować się z przeszłością bliskich. Bohaterowie opisują, jak wielkie wrażenie zrobiła na nich ta wizyta. Pozwoliła m.in. na porównanie oficjalnych wersji zdarzeń z opowieściami rodziców. W szkołach już wcześniej tłumaczono im te wydarzenia jako skutek szkodliwej polityki rządu, jednocześnie unikając ich ocen. Jednak poza szkołą, na ulicach, opowieści były wciąż żywe i nacechowane emocjami. Słuchając przez lata opowieści rodzinnych dzieci nie mogły często uwierzyć w zupełnie odmienne narracje ich kolegów i koleżanek.

Obie strony prowadzą rozmowy w swoich grupach etnicznych. Hutu czują się zbyt skrępowani, aby porozmawiać wprost o ludobójstwie z Tutsi. Wolą trzymać się z boku, nie zaczynać dyskusji o przeszłości. Za niesprawiedliwość uważają fakt, że dzieci ocalonych otrzymują pomoc finansową z fundacji FARG (Genocide Survivors Assistance Fund), nie muszą czuć się winne czy skrępowane, są lepiej widziane w kraju i na świecie. Uważają, że są faworyzowane. Tutsi natomiast stale przyglądają się ich twarzom, nie mogąc im zaufać. „Te dwa obozy, młodych Hutu i Tutsi, czują do siebie urazę, nie chcą poznać prawdy”[12]. Konflikty między nimi są nadal żywe.

Nauczyciel z plemienia Tutsi Innocent Rwililiza dodaje: „Dziś

11 Tamże, s. 133-134.

12 Tamże, s. 86.

rząd zaleca usuwać słowa «Hutu» i «Tutsi» z języka, którym posługuje się społeczeństwo Rwandy. Wzmianki o przynależności etnicznej zniknęły z formularzy, w szkołach publicznych unika się tego pojęcia. Jednak w programach szkolnych zwraca się wielką uwagę na historię ludobójstwa, używamy pojęcia «ludobójstwo na Tutsi», wyjaśniając, że jedna grupa etniczna próbowała unicestwić drugą. Każde dziecko wyciąga z tego wniosek, która grupa etniczna podniosła maczetę na drugą. Tak jak od najmłodszych lat wie, do której samo należy, ponieważ słucha tego, co mówią rodzice, i bardzo szybko umiejscawia swoją rodzinę w historii"[13]. Z tego powodu każda z osób, z którą rozmawiał Hatzfeld, musi samodzielnie ułożyć sobie obraz przeszłości i zrozumieć kim jest. Jeden z bohaterów książki, wspomniany już Jean-Pierre Habimana, wyraża nadzieję, że nim jego pokolenie się zestarzeje, będą już „normalnymi" ludźmi, którzy nie przekażą swoim dzieciom obecnego w ich rodzicach i w nich samych jadu. Ange Uwase dodaje: „Nie wiem, ile pokoleń musi jeszcze minąć, by młodzi Tutsi i Hutu mogli się wspólnie śmiać i nawiązywać przyjaźnie. Bez obawy, że mogą się poczuć nieswojo"[14].

Zyjące przeszłością rodziców pokolenie nie chce by ich dzieci dorastały w poczuciu zagrożenia i by ich życiu towarzyszyły destrukcyjne emocje. Mają nadzieję, że w mniejszym stopniu przekażą im rozżalenie i brak niewinności, że będą umiały dać im beztroskę szczęśliwego dzieciństwa i silne więzy rodzinne, których same nie dostały. Trudno odpowiedzieć na pytanie czy pojednanie jest możliwe w tym pokoleniu. Wiadomo tylko, że jest konieczne.

***

Jean Hatzfeld używa oszczędnego języka. Zapisane relacje oscylują na pograniczu ciszy i milczenia. Mimo, że w historiach opowiadających o pamięci ludobójstwa obecne są silne emocje, przypominają one niemal sądowe raporty. *Więzy krwi* są ważną lekturą, gdyż pokazują uniwersalność transmisji traumy i postpamięci. Reportaż pokazuje, że ludobójstwo nie dotyka tylko jednego pokolenia, a wielki ciężar, jaki ze sobą niesie, niszczy wszystko i każdego na swojej drodze.

Jak w swoich poprzednich książkach autor pozostawia nas z niewygodną prawdą o świecie i o nas samych. Hatzfeld skłania nie tylko do wyciągnięcia wniosków, których sam nie formułuje pozwalając jedynie przemawiać swoim bohaterom, ale zmusza czytelnika do zastanowienia się również nad sobą. Mimo, że opisane wydarzenia miały miejsce

13 Tamże, s. 151.

14 Tamże, s. 87.

w konkretnym miejscu i czasie, pokazują jednak uniwersalne zachowania ludzi i społeczeństw, z którymi my, urodzeni w Polsce również musieliśmy się skonfrontować. Wciąż obecna w tej części świata tematyka II wojny światowej i Zagłady, dostrzegalna zarówno w sztuce, literaturze, jak i w przestrzeni publicznej, pokazuje, że dramatyczne wydarzenia sprzed lat są nadal żywe w kolejnych dotkniętych nimi pokoleniach.

Małgorzata Golik
Akademia Ignatianum w Krakowie
malgosia.golik@gmail.com

* * *

B. Hryszko, *Le Peintre du Roi – Aleksander Ubeleski (1649/1651-1718)*, Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum, Kraków 2016, s. 412.

Książka Barbary Hryszko *Le Peintre du Roi – Aleksander Ubeleski* jest rezultatem wieloletnich badań autorki zainteresowanej problematyką rysunku w tym rysunku akademickiego – w tej formie jaką przyjął w paryskiej *Académie Royale de Peinure et de Sculpture*. Prowadząc szeroko zakrojone i wnikliwe badania autorka natknęła się na interesujące rysunki artysty o polsko brzmiącym nazwisku – Ubeleski. Okazało się, że był on nadwornym malarzem Ludwika XIV – kształconym w tejże *Académie Royale de Peinure et de Sculpture* a także w jej rzymskiej filii. Rysunki Aleksandra Ubeleskiego skierowały uwagę badaczki na obrazy artysty wzbudzając jej żywe zainteresowanie swym poziomem, zaciekawiło ją także polskie pochodzenie artysty.

Książka składa się z dwóch części, pierwsza zawiera biografię malarza ze szczególnym uwzględnieniem jego studiów w Paryżu i Rzymie oraz omawia jego karierę artystyczną i akademicką. Część druga w całości poświęcona jest opisowi jego twórczości i jej wielostronnej analizie.

Twórczość malarska i rysunkowa Aleksandra Ubeleskiego pozostawała dotąd na marginesie zainteresowań historyków sztuki – tak francuskich, jak polskich, toteż książka Barbary Hryszko jest w dużej mierze pionierska – z pewnością na gruncie polskim. Oparta na niezwykle sumiennie przeprowadzonej kwerendzie, głównie w archiwach francuskich, ujawniła tak dokumenty związane z życiem i działalnością artysty, jak i te jego prace, których atrybucję niejednokrotnie należało uzasadnić. Kwerenda podsunęła też kierunki poszukiwań rozproszonych obrazów Ubeleskiego. Rezultatem poszukiwań i ustaleń jest katalog *raisonnée,* w którym wszystkie prace – udokumentowane, sygnowane, przypisywane… zreprodukowała w swej

książce i opisała zgodnie z regułami sztuki. Tak opracowany katalog umożliwił jej wnikliwą analizę dzieł Ubeleskiego – malarskich i rysunkowych.

Autorka przedstawia wyniki badań nad stylem artysty, metodę jego pracy nad obrazami i rysunkami ukazując proces malowania obrazu – sekwencję czynności prowadzących w efekcie do powstania dzieła. W dalszym ciągu opisuje i charakteryzuje zawartość wszystkich warstw tak obrazów jak i rysunków Ubeleskiego oraz poddaje je wielorakiej i wszechstronnej analizie. Analizuje więc rysunek, kolor, kompozycję, tematy, które podejmował: historyczne, religijne, mitologiczne, rodzajowe. Ujawnia genealogię twórczości artysty.

Książka Barbary Hryszko jest zbudowana klarownie, wykład przekonywający. Rzuca ona nowe światło na siedemnastowieczne malarstwo francuskie wydobywając na jaw mało dotąd znanego artystę związanego z dworem Ludwika XIV. Co ważne – interesująco omawia nauczanie akademickie i jego dobre owoce, to nauczanie, które – skostniałe pod koniec wieku XIX i jeszcze w wieku XX – uznawano za jałowe i niszczące talenty.

Praca jest oryginalna w sensie dosłownym czyli źródłowa. Autorka oparła się na dziełach artysty i poddała je analizie prowadzonej samodzielnie. Literatura przedmiotu jedynie wspiera jej rozważania.

Odszukanie w archiwach informacji biograficznych o polskim malarzu – dotychczas nieznanych, zestawienie korpusu jego dzieł, których atrybucję w wielu przypadkach należało ustalić, zdefiniowanie jego sztuki i ostatecznie wprowadzenie do obiegu nauki nazwiska Ubeleskiego jest znaczącym wkładem w historię europejskiego malarstwa wieku XVII.

Biorąc pod uwagę stan dotychczasowych, stosunkowo skromnych, badań nad twórczością Ubeleskiego uważam, że książka Barbary Hryszko zmienia obraz historii sztuki francuskiej, a zarazem europejskiej, oraz relacji polsko-francuskich. Ujawnia także, że karierę na dworze Ludwika XIV mógł zrobić potomek imigrantów z Polski – i to już w pierwszym pokoleniu.

Książka wypełnia lukę w naszym obrazie malarstwa francuskiego czasu Ludwika XIV, który zdominowany jest w naszych oczach przez nazwiska malarzy znanych, jak np. Claude Lorrain, Philippe de Champaigne, Nicolas Poussin, Georges de La Tour czy Charles Le Brun…

Dzieło Barbary Hryszko ze wszech miar zasługuje na uznanie i – moim zdaniem – powinno zostać przełożone na język francuski.

Paweł Taranczewski
Akademia Ignatianum w Krakowie
pawel.taranczewski@ignatianum.edu.pl

„Perspektywy Kultury" / „Perspectives on Culture"
Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies, Jesuit University Igntianum in Cracow

ISSN 2081-1446

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury" jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych, bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review"). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się pisemną notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie, oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury", ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

Publikacje serii *Humanitas. Studia Kulturoznawcze*, przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą w zakresie jej źródeł, natury oraz przemian dokonujących się przez wieki i współcześnie.

Celem serii jest zarówno wprowadzanie w poszczególne dziedziny kulturoznawstwa, jak i prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego publikujemy prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące tematykę kulturoznawczą z różnych perspektyw naukowych.

Naukowy charakter serii, gwarantowany przez uczestnictwo w jej powstawaniu kompetentnych badaczy poszczególnych dziedzin kultury, idzie w parze z jej przystępnością również dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenu kultury.

UKAZAŁY SIĘ:

- *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. naukowa A. Waśko, Kraków 2007
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej,* wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009
- Bogusława Bodzioch-Bryła, *Kapłan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010
- *Glabalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010
- *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010
- *The influence of Jewish Culture*, red. J. Bremer, T. Obolevitch, Kraków 2011

- Renata Jasnos, *Deuteronomium jako „księga" w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011
- *Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera" i „Reguły reformacji"*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność,* Kraków 2012
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich),* Kraków 2013
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. naukowa T. Obolevich, T. Homa, J. Bremer, Kraków 2013
- *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. „Frycz" St. Orzechowskiego oraz „Prosta opowieść" i „Orzechowski" A.F. Modrzewskiego*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2013
- *W stronę hermeneutyki kultury,* red. naukowa T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013
- Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pominięte, niedocenione, niedokończone. Studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2014
- Jan Konior SJ, *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014
- *Oblicza wody w kulturze*, red. naukowa Łukasz Burkiewicz, Piotr Duchliński, Jarosław Kucharski, Kraków 2014
- Bogusława Bodzioch-Bryła, Lilianna Dorak-Wojakowska, Michał Kaczmarczyk, Adam Regiewicz, *Przepływy, protezy, przedłużenia… Przemiany kultury polskiej pod wpływem nowych mediów po 1989 roku*, Kraków 2015
- *Kronika za Zygmunta Augusta w Knyszynie zmarłego roku 1572 i inne dokumenty polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*. Vol. 1. *Od lipca 1572 do marca 1573*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2016